Polem.
1781 ma
Marsh, Herb.

Vergleichende Darstellung

der

Englischen und Römischen Kirche.

Mit einem Anhang über Kirchenautorität, über das Wesen des Schisma und den Felsen, auf welchen Christus, nach seiner Erklärung, seine Kirche gründen wollte.

Von

Dr. Herbert Marsh,
Professor der Theologie an der Universität zu Cambridge.

Aus dem Englischen übertragen

von

Dr. Friedrich Eisele.

Grimma,
Druck und Verlag des Verlags-Comptoirs.
1848.

182. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Zur Uebersetzung vorliegenden gediegenen Werkes eines ausgezeichneten englischen Theologen haben mich zwei Gründe bewogen. Erstens hielt ich es im Allgemeinen der Mühe werth, ein mit den besten Waffen des Scharfsinnes und mit reichen wissenschaftlichen Kenntnissen gegen päpstliche Herrschsucht und Tyrannei durchgeführtes fremdes Werk, das, meines Wissens, in Deutschland noch gänzlich unbekannt ist, in England aber längst großes Aufsehen erregt haben soll, in mein Vaterland einzuführen, wo es gewiß in unserer von religiösen Ideen so tief bewegten Zeit nicht ohne Anklang und lebhafte Theilnahme aufgenommen werden dürfte. Zweitens schien es mir insbesondere das Interesse der deutschen Gottesgelehrten jeder Farbe, der Orthodoxen wie der Rationalisten, erregen zu müssen, die Stimme eines hochgelehrten und geistreichen englischen Theologen über solche kirchliche und religiöse Fragen zu vernehmen, die in der neuesten Zeit in unserem Vaterlande gerade wieder auf's lebhafteste aufgetaucht sind und zu heftigen, erschütternden geistigen Kämpfen Veranlassung gegeben haben, deren völlige Lösung der Zukunft vorbehalten bleiben muß. **Tout comme chez nous!** müssen wir bei Durchlesung dieses Werkes öfters ausrufen; nur daß England sich schon längst von den schwersten Banden päpstlichen Druckes glücklicher Weise energisch losgerissen hat, und seine kirchlichen

wie staatlichen Verhältnisse deßhalb freier und klarer sich zu entwickeln und fester zu gestalten vermochten, als dies bei uns bis jetzt der Fall sein konnte. Denn Religion und Politik, kirchliches und Staatsleben sind inniger verbunden und hangen mehr von einander ab, als der blos oberflächlich Urtheilende zu glauben vermag. Wo religiöser Druck und geistliche Tyrannei lasten und herrschen, da muß auch nothwendiger Weise das Wohl des Staates, die freie Entwicklung des Volksgeistes gehemmt und unterdrückt werden, wie uns der trostlose düstere Zeitraum von der Erhebung der päpstlichen Macht bis zum Beginn der Reformation, d. h. das sogenannte Mittelalter, die moralische Mitternacht der Weltgeschichte, zur Genüge zeigt.

Der Verfasser dieser vergleichenden Darstellung hat nicht allein die alles Völkerrecht und alle Völkerfreiheit tief verletzende Herrschsucht und Tyrannei der römischen Kirche mit schlagenden Gründen dargestellt und bewiesen, sondern auch, was weniger als das erstere allgemein bekannt sein dürfte, die Widersprüche und ganz unbiblischen oder unchristlichen Glaubenslehren und Gebote dieser Kirche, wie sie besonders in den trientischen Concilbeschlüssen und Kanons am grellsten hervortreten, mit bewunderungswürdigem Scharfsinn und Geist beleuchtet und widerlegt, und dadurch Rom mit seinen eigenen Waffen geschlagen.

Aber nicht blos die römische Kirche, den äußern Feind, sondern nicht minder einen innern, im Schooße der eigenen Kirche, die protestantischen Absonderlinge (Dissenters) und Methodisten, welche mit unseren Pietisten die größte Verwandtschaft haben, hält er für das Wohl des wahren Christenthums gefährlich; weßhalb er auch am Schlusse der letzten Anmerkung des Anhangs nicht allein vor den Anmaßungen der römischen Kirche warnt, sondern auch vor „den Folgen der Anmaßung von anderen Seiten her auf der Hut zu sein“ ermahnt.

Einen, und zwar großen Fehler oder Irrthum scheint mir indessen der so geistreiche und freisinnige englische Gottesgelehrte begangen zu haben, den er aber freilich als eifriger Bekenner der englischen Kirche nicht vermeiden konnte, weil eben diese Kirche auf diesen Irrthum gegründet und ihr Geist von ihm durchdrungen ist. Im achten Kapitel nämlich, welches von der Verschiedenheit der Kirchenautorität in der englischen und römischen Kirche handelt, behauptet der Verfasser allerdings mit Recht, diese Verschiedenheit beruhe hauptsächlich darin, daß, während die römische Kirche jeden von ihr Ausgeschiedenen als Ketzer verfluche und verdamme, ja ihn sogar noch nach seinem Austritt ihrer Gerichtsbarkeit für verantwortlich erkläre, ihn verfolge und ihm auch noch die Hoffnung auf Seligkeit abspreche, die englische Kirche im Gegentheil jeden, den sein Gewissen von ihr auszuscheiden nöthige, in Frieden ziehen lasse, ihm freistellend, unter jeder andern beliebigen Gestalt des Christenthums Gott zu verehren, ihn weder verdamme, noch ferner ihrer Gerichtsbarkeit verantwortlich mache, und ihm auch nicht die Hoffnung auf Seligkeit abspreche. Auch genieße, erklärt der Verfasser weiter (was besonders gewisse deutsche Regierungen doch recht sehr beherzigen möchten in Betreff der religiösen Bewegungen unserer Zeit!) — auch genieße ein solcher Ausgeschiedener, zu welcher christlichen Gesellschaft (Sekte) er auch übertreten möge fortwährend den gleichen Schutz der Staatsgesetze und bleibe im ungeschmälerten Besitze seiner bürgerlichen Rechte. Also vollkommene Religionsfreiheit bis hierher! — Wenn aber der Verfasser ferner erklärt, daß ein Mitglied der gesetzlich bestätigten (Landes-) Kirche, im Fall es mit den Glaubenslehren derselben, wie sie jetzt bestehen, nicht mehr übereinzustimmen vermöge, entweder freiwillig ausscheiden müsse, oder im Weigerungsfall, zum Austritt von der englischen Kirche gezwungen werden könne, weil diese Kirche (wie jede andere religiöse oder weltliche Gesellschaft) das vollkommene Recht und die Macht (Autorität) dazu habe und haben müsse, und zwar aus dem Grunde ihrer Selbsterhaltung, so frage ich:

wie steht es mit der Religionsfreiheit in der englischen Kirche? und liegt hierin nicht, wenigstens ein indirekter, Zwang? — Freilich hat der Verfasser vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß jede (religiöse wie weltliche) Gesellschaft solche Glieder, die ihren Gesetzen und Verordnungen den Gehorsam verweigern, falls sie nicht freiwillig von ihr ausscheiden, aus ihrer Mitte auszustoßen das Recht und die Macht haben müsse, wenn sie ihr eigenes Wohl nicht gefährden wolle. Aber andererseits ist sicher auch das freie Privaturtheil in Glaubenssachen, wie sehr auch der Verfasser dessen Bestehen mit den Grundsätzen der englischen Kirche vertheidigt, so gut wie vernichtet; denn daß (wie er vorgiebt) dasselbe Jeder ausüben könne, wenn er nur von der Landeskirche ausscheide, hebt es gerade theilweise, wenn auch nicht völlig, auf. Wie? wenn z. B. ein oder mehrere Mitglieder der bestätigten (Landes-) Kirche nur mit einigen Glaubensartikeln und Gebräuchen derselben unzufrieden wären und offen und laut bekennen würden, dieselben könnten sie nach ihrem Gewissen und ihrer Ueberzeugung nicht mehr glauben und halten, aber dennoch könnten sie sich nicht entschließen, zu einer Sekte, oder irgend einer andern Religionsgesellschaft überzutreten? — Oder gar, wenn ein großer Theil, ja, die größere Masse des englischen Volkes mit gewissen Glaubensartikeln und Gebräuchen der Landeskirche nicht mehr zufrieden wäre, sie nach Ueberzeugung und mit Bewußtsein nicht mehr glauben und halten könnte, aber dennoch ihrem bisherigen Glauben im Allgemeinen treu bleiben wollte? — Wie dann? — Jene Einzelnen, oder gar diese größeren Massen des Volkes müßten also entweder freiwillig ausscheiden oder — Heuchler werden, widrigenfalls die englische Kirche vermöge ihres Rechts und ihrer Macht sie gewaltsam ausstoßen würde! —

Einerseits muß anerkannt werden, daß jeder (religiösen wie weltlichen) Gesellschaft das vollkommene Recht zusteht, Mitglieder, die ihren aufgestellten Gesetzen den Gehorsam verweigern, ihres Wohls

und ihrer Selbsterhaltung wegen zum Ausscheiden zu nöthigen; andererseits aber muß ebenso gut anerkannt werden, daß die religiöse Freiheit, das Recht des Privaturtheils in Glaubenssachen durch jenes Recht und jene Macht der (Landes-) Kirche gefährdet, ja so gut als vernichtet wird. Wie nun diese schroffen Gegensätze vereinigen, wie diesem Dilemma entgehen? —

Durch zwei ganz einfache Mittel, wovon das eine in neuester Zeit der Deutsch- oder Christkatholicismus aufgestellt hat, das andere von der Weisheit der europäischen Regierungen zu erwarten ist, wenn ihnen die Beförderung wahrer Religiosität und das Heil des Christenthums insbesondere am Herzen liegt. Erstens ist es der Grundfehler und Hauptirrthum aller bestehenden christlichen Kirchen (mit Ausnahme des Christkatholicismus), daß sie ein allzu detaillirtes und nur für gewisse Zeiten und gewisse Bildungsgrade der Menschen passendes Glaubensbekenntniß aufgestellt und, was noch schlimmer ist, dasselbe für unveränderlich und immerwährend erklärt haben. So die römisch-katholische Kirche namentlich in den trientischen Concilbeschlüssen, nach welchen jeder Abweichende als Ketzer auf ewig verdammt wird; so die protestantische Kirche in den Augsburger Konfessionsartikeln und überhaupt in den symbolischen Büchern, auf welche jeder protestantische Geistliche verpflichtet wird und streng nach ihnen lehren und predigen muß, widrigenfalls er seine Absetzung zu gewärtigen hat (wie die neuesten Vorgänge in Betreff der protestantischen Lichtfreunde in Preußen deutlich zeigen). Ja selbst ein ganzes protestantisches Volk kann von der Regierung gezwungen werden, die symbolischen Bücher zu bekennen wider seinen Willen und seine Ueberzeugung! (wie wir an Sachsen das Beispiel jüngst erlebt haben). Das wahre Christenthum, wie es nämlich Christus und seine Apostel gelehrt haben, d. h. Christi Christenthum, kennt aber gar kein eigentliches Glaubensbekenntniß,

wenigstens keines in dem Sinne, wie es in späteren Zeiten gebraucht ward.

Das Unglück jeder Kirche und die Veranlassung zu den heftigsten Glaubenskämpfen in ihr war hauptsächlich der Umstand, daß man Glauben und Glaubensbekenntniß immer verwechselt hat. Glauben heißt Vertrauen; Vertrauen entspringt aus innerer Ueberzeugung und entfaltet sich zur Blüthe der Gesinnung und reift zur Frucht der That im Leben. Glaubensbekenntniß aber ist ein äußerlich überliefertes und angenommenes Glaubensgesetz, oder Glaubensform, wie gewisse Menschen zu einer gewissen Zeit nämlich glaubten, und wird leider in zarter Jugend, bevor Denkkraft und Urtheilsfähigkeit gereift sind, dem Gemüth der Menschen aufgedrungen. Gesetze und Formen (religiöse wie politische), als etwas Aeußerliches, wechseln aber ewig, je nach Bedürfniß und Bildungsgraden der Völker: Glaube, als etwas Inneres, ist keinem Wechsel, keiner Veränderung unterworfen. Daher sind beide, Glauben und Glaubensbekenntniß, zwei, wenn auch äußerlich scheinbar gleiche, doch innerlich wesentlich verschiedene Dinge.

Da nun aber, wie überhaupt in allen Lebensverhältnissen, so auch in der Religion, Form und Gesetz, d. h. ein dem geistigen Innern entsprechendes wahrnehmbares Aeußeres, für die größere Masse des Volkes wenigstens, nothwendig erforderlich ist und bleiben wird, so muß auch jede Kirche (wie jede andere weltliche Gesellschaft) die Aufrechthaltung und Befolgung ihrer bestehenden Formen und Gesetze wahren und vertheidigen, aber auch, eingedenk der in der Natur derselben begründeten Veränderlichkeit, dieselben selbst abändern, oder abschaffen, so bald sie nicht mehr dem Bedürfniß und Bildungsgrade ihrer Mit-

glieder entsprechen. Denn nur so lange können Formen und Gesetze (religiöse wie weltliche) für die Menschheit heilsam sein und bestehen, als sie zeitgemäß und nothwendig sind. Können daher größere Massen der Mitglieder einer Kirche, oder gar die Mehrzahl derselben gewisse Glaubensartikel und Formen nicht mehr glauben und halten, sind sie sich deren Untauglichkeit, oder Irrthümlichkeit bewußt geworden und davon klar überzeugt, fordern sie einstimmig Abänderung oder Abschaffung, — wohlan! so übe die Kirche ihre Gewalt (Autorität) nicht durch Ausstoßung aus, sondern durch weise Abänderung, oder **Reformation** ihrer Formen und Gesetze. Das Aeußere, Zufällige, Vergängliche weiche dem Innern, dem Wesentlichen, dem Unvergänglichen! wo nicht, wird entweder das Innere, der Geist der Kirche erdrückt und erstarrt unter Glaubenszwang und Heuchelei, oder er bricht sich, ist er schon zu mächtig geworden, gewaltsam Bahn und zertrümmert seine Bande. Beweise für den letzteren Fall lieferte die Neuzeit sowohl in der römisch-katholischen, wie in der protestantischen Kirche Deutschlands.

Wie soll aber, höre ich fragen, die Kirchenbehörde zur Kenntniß der zeitgemäßen Abänderungen, oder Abschaffungen der kirchlichen Formen und Gesetze gelangen? — Einfach ist die Antwort diese: durch allgemeine Synoden, auf welchen Gemeindeabgeordnete die Wünsche und Bedürfnisse der Kirchenglieder vortragen, und wo es sich klar herausstellen muß, welche Formen und Gesetze der Abänderung oder Abschaffung bedürfen, oder nicht. Freilich darf aber dabei, soll eine solche Synode wirklich gute Früchte bringen, die Regierung oder die herrschende Kirchengewalt sich nicht darein mischen, oder die Oberhand haben. Und dies führt uns auf das zweite Mittel.

Dieses müßte einfach darin bestehen, daß, wie es bis jetzt nur in den nordamerikanischen Freistaaten, leider aber noch nicht in den europäischen Staaten der Fall ist, die Regierung oder der Staat alle Religionsvereine, wenigstens alle christlichen, seien es gesetzlich bestätigte Kirchen, oder Sekten, als gleichberechtigte religiöse Gesellschaften betrachtete und anerkennte, und keine derselben zur sogenannten Landeskirche erhöbe; denn die Regierung oder der Staat soll den verschiedenen Kirchen Schutz gewähren, über sie wachen, damit nichts gegen die Sittlichkeit und die Landesgesetze Verstoßende in ihnen aufkommen kann, nicht aber sich eine derselben zum Liebling, zur Favoritin erkiesen, sich an ihre Spitze stellen, und die andere, wenn auch nicht unterdrücken, doch in ihren heiligen Rechten schmälern und sie nur dulden, wie etwa die jüdische. Nicht bloße passive Duldung, sondern wirkliche Anerkennung der heiligen Menschenrechte, worauf jede (religiöse wie weltliche) Gesellschaft, deren Formen und Statuten nicht gegen Sittlichkeit und Landesgesetze verstoßen, den vollsten Anspruch hat, Gleichstellung aller Religionsparteien, dies allein kann zum Heil der christlichen Staaten führen! Dies allein wird auch, im Verein mit dem ersten Mittel, das oben angeführte Dilemma zwischen den Gewaltmaßregeln zur Selbsterhaltung einer Kirche und dem Bestehen des freien Privaturtheils in Glaubenssachen aufheben und versöhnen.

Denn wenn keine Kirche mehr Macht hat, als die andere, wenn einer jeden das gleiche Recht zusteht, der gleiche Schutz zu Theil wird vom Staate, wenn die Gemeinden und einzelnen Mitglieder einer Kirche ihre Wünsche und Bedürfnisse in Betreff der Abänderung oder Abschaffung untauglich gewordener kirchlicher Formen und Gesetze auf allgemeinen Synoden beantragen und durchsetzen können, — muß alsdann nicht die Selbsterhaltung der Kirche

einerseits, und das freie Privaturtheil der Gemeindeglieder andererseits im Gleichgewicht erhalten werden, und das Recht wie die Freiheit beider Theile ungeschmälert und unbeeinträchtigt bleiben? —

Religion, und besonders die christliche Religion, ist rein innerlicher, geistiger Natur — Gemüthssache; sie beruht auf ewiger Wahrheit, auf der Gottesstimme in der Menschenbrust: — ihre im irdischen Leben nothwendig bedingte äußere, wechselnde Form darf so wenig über sie selbst herrschend werden, als der Körper des Menschen über seinen Geist, weil beides zur Geist-Erdrückung und Sinnensklaverei führt.

Die englische Kirche hat eben durch ihre (vom Verfasser der vergleichenden Darstellung gerühmte) innige Verbindung mit dem Staate den Nachtheil einer solchen Herrschaft der äußeren Form über den Geist der Religion, wenn auch (was glücklicher Weise in der freieren Verfassung des englischen Staates liegt) in nicht so grell hervorstechender Gestalt, wie die römisch-katholische Kirche (in welcher das absolut monarchische Princip begründet ist). Sie ist, wenn auch (wie es in der vergleichenden Darstellung bewiesen wird) in Glaubenssachen, weil auf protestantischem Grund beruhend, ganz verschieden von der römischen Kirche und ihr wahres Gegentheil, dennoch in kirchlichen Verfassungsformen ihr gemildertes, humanisirtes Seitenstück. Man gedenke nur, um wenigstens Eines zu erwähnen, der fast päpstlichen Macht der englischen Bischöfe. —

Ueberdieß sind aber so treffliche, wahre Bemerkungen und Urtheile über Wesen und Walten der römischen Kirche in diesem Werk enthalten, sowie die schlagendsten Gründe und Beweise der unerhörten päpstlichen Anmaßungen und Herrschsucht, was besonders auf unsere

neueren religiösen Verhältnisse höchst bezugreich ist, daß, wie oben erwähnt, unsere Geistlichen jeder Farbe dieses Buch, wenn auch nicht alle mit Beifall, doch gewiß keiner ohne Interesse, aus der Hand legen werden.

Erfurt, im August 1847.

Friedrich Eisele.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel: Grundunterschied der englischen und römischen Kirche in Hinsicht der Glaubensartikel. — Die letztere gründet ihre Lehren auf zwei gleiche und von einander unabhängige Autoritäten, auf Schrift und Tradition. — Die erstere gründet ihre Lehren blos auf die Schrift. — Verschiedenheit beider Kirchen in dieser Hinsicht festgesetzt und erörtert. 1

Zweites Kapitel: Berufung auf's trientische Concil. — Vorläufige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke. — Beweis aus den Beschlüssen und Kanons dieses Concils, daß die römische Kirche in der Schrift und Tradition zwei gleiche, von einander unabhängige Lehrautoritäten oder Glaubensnormen anerkennt. — Einfluß der Tradition als Glaubensnorm auf die Lehren der römischen Kirche, mit Beispielen aus diesen Beschlüssen und Kanons belegt. — Schlußbemerkungen über die Autorität dieses Concils selbst. 13

Drittes Kapitel: Berufung auf unsere Liturgie, Artikel und Homilien, zum Beweis, daß die englische Kirche die Autorität der Tradition als Glaubensnorm verwirft und ihre Lehren blos auf die Autorität der Schrift gründet. — Wirkungen dieser Verwerfung, durch eine Uebersicht unserer Lehrartikel beurkundet. 31

Viertes Kapitel: Untersuchung der Frage: ob die göttlichen und apostolischen Traditionen, welche die Bestandtheile des ungeschriebenen Wortes Gottes, oder der Tradition als Glaubensnorm, ausmachen sollen, wirklich, oder blos in der Einbildung vorhanden sind? — Vorläufige

Seite

erklärende Bemerkungen. — Beweis, daß es keinen Grund für ihr behauptetes Vorhandensein giebt. — Verwerfung der Tradition als Glaubensnorm, das Lebensprincip der Reformation. 43

Fünftes Kapitel: Verschiedenheit der englischen und römischen Kirche hinsichtlich des Bibelkanons. — Die letztere läßt verschiedene Bücher und Büchertheile des alten Testamentes für kanonische gelten, welche die erstere als apokryphische betrachtet. — Geschichte des alttestamentlichen Kanons nach Maßgabe der Septuaginte und Vulgate. — Der von Christus bestätigte alttestamentliche Kanon, der einzige von Christen anzunehmende Kanon. — Beweis, daß dieser Kanon der der englischen Kirche ist. — Der von der römischen Kirche angenommene alttestamentliche Kanon erhielt weder Christi noch seiner Apostel Bestätigung. 59

Sechstes Kapitel: Bemerkungen über den weiteren Einfluß, welchen die Verschiedenheit beider Kirchen in Hinsicht des Bibelkanons auf die Lehren einer jeden haben mußte. — Einfluß der Tradition auf den Sinn der heiligen Schrift, wenn erstere als Erklärungsnorm der letztern angewandt wird. — Der Sinn der heiligen Schrift ferner ausgesetzt dem Einfluß der lateinischen Uebersetzung, auf welche allein die römische Kirche die Berufung in Glaubensstreitigkeiten gestattet. — Bestimmung der Unterscheidungslehren der römischen Kirche, wie sie im trientischen Glaubensbekenntniß enthalten sind. 87

Siebentes Kapitel: Von Kirchengebräuchen und der sogenannten kirchlichen Tradition. — Erläuterung unseres vierunddreißigsten Artikels. — Vertheidigung der Grundsätze, nach welchen die englische Kirche hinsichtlich der Gebräuche gehandelt hat. — Folgen der Verwechslung der Gebräuche-Tradition mit der Lehr-Tradition. — Beigefügte Bemerkungen über das Mißverständniß der Ausdrücke hinsichtlich der Tradition im Allgemeinen. 99

Achtes Kapitel: Verschiedenheit der englischen und römischen Kirche in der Ausübung der Kirchenautorität. — Die Einwendungen gegen den ersten Satz unseres zwanzigsten Artikels aufgestellt und untersucht, besonders in Bezug auf das Recht des Privaturtheils in Glaubenssachen. — Beweis, daß die englische Kirche ihre Autorität nicht weiter ausdehnt, als es zu ihrer Selbsterhaltung durchaus nöthig ist, und

Seite

daß diese Autorität überdieß nach dem nämlichen Grundsatz ausgeübt wird und keine größere Ausdehnung erleidet, als bei allen andern Protestanten, die Dissenter selbst nicht ausgenommen. . . . 120

Neuntes Kapitel: Beweis, daß die römische Kirche ihre Autorität nicht blos weiter ausdehnt, als zu ihrer Selbsterhaltung nöthig ist, sondern diese Autorität auch auf eine solche Weise ausübt, daß sie dadurch das Recht des Privaturtheils bei ihren eigenen Mitgliedern ganz vernichtet und die Rechte aller andern Kirchen mit Füßen tritt. . . . 138

Zehntes Kapitel: Der Beweis des im vorhergehenden Kapitel aufgestellten Satzes fortgesetzt und beschlossen. 157

Anhang.

Anmerkung A.: Die in der vergleichenden Darstellung untersuchte Kirchenautorität wird beschränkt auf die Autorität in Glaubensstreitigkeiten. 199

Anmerkung B.: Die Schwierigkeit der Vertheidigung der von der englischen Kirche ausgeübten Autorität in Glaubensstreitigkeiten wird sehr vergrößert durch die Verschiedenheit der Parteien, gegen welche die Vertheidigung geführt werden muß, und durch die Mannigfaltigkeit der Anforderungen, welchen der Vertheidiger dieser Autorität ausgesetzt ist. Der im achten Kapitel der vergleichenden Darstellung eingeschlagene Weg ist der einzige, um allen Einwürfen zu begegnen. 201

Anmerkung C.: Von den die Untersuchung über das Wesen des Schisma's begleitenden Schwierigkeiten. Gründe der Verwirrung, welche über diesen Gegenstand stattgefunden hat. Einziges Beurtheilungsmerkmal, nach welchem wir bestimmen können, ob Diejenigen, welche sich von einer bestätigten Kirche trennen, sich der Sünde des Schisma's schuldig machen. 210

Anmerkung D.: Nichtigkeit des von der römischen Kirche aus Christi Erklärung, Petrus sei der Fels, auf welchen er seine Kirche gründen

Seite

wolle, gezogenen Schlusses. Daraus entspringende Nutzlosigkeit und folglich Unanwendbarkeit des von den früheren lutherischen und reformirten Gottesgelehrten gemachten Versuches, zu zeigen, daß Christus nicht auf Petrus, sondern auf sich selbst anspielte. Des Verfassers Meinung über diesen Gegenstand, welche die aller englischen Commentatoren ist, vertheidigt gegen die Gründe eines Gegners, der sich neulich viele Mühe gegeben hat, die längst verworfene Meinung der alt=lutherischen und kalvinistischen Gottesgelehrten wieder in Gang zu bringen. 222

Erstes Kapitel.

Grundunterschied der englischen und römischen Kirche in Hinsicht der Glaubensartikel. — Die letztere gründet ihre Lehren auf zwei gleiche und von einander unabhängige Autoritäten, auf Schrift und Tradition. — Die erstere gründet ihre Lehren blos auf die Schrift. — Verschiedenheit beider Kirchen in dieser Hinsicht festgesetzt und erörtert.

Unternimmt man eine vergleichende Darstellung der englischen und römischen Kirche, so bieten sich die Lehren, welche von beiden Kirchen behauptet werden, selbst als den ersten Gegenstand der Untersuchung dar. Die Wahrheit oder Unrichtigkeit einer Religion besteht in der Wahrheit oder Unrichtigkeit ihrer Lehren: denn die Gebräuche und die Autorität einer Kirche können Veränderungen erleiden, ohne daß dies einen Einfluß auf die Wahrheit der Religion hätte, welche sie bekennt. Aber um im Stande zu sein, über die Wahrheit oder Unrichtigkeit der Lehren zu urtheilen, müssen wir zuerst wissen, auf welchen Gründen sie beruhen. Zuvörderst müssen wir also die Grundverschiedenheit beider Kirchen hinsichtlich ihrer Lehren untersuchen; und wenn es bewiesen ist, daß beide in ihren Gründen verschieden sind, so müssen wir zunächst untersuchen, ob der Grund, auf welchen die römische Kirche sich stützt (unabhängig von dem Grund, der beiden Kirchen gemein ist), aus haltbarem oder unhaltbarem Stoff bestehe. Die Entscheidung dieser Frage wird uns in Stand setzen, zu urtheilen, ob die Lehren, welche die römische Kirche von der englischen unterscheiden, wahr oder falsch seien. Wenn die letztere Frage, welche bei gegenwärtiger Lage der Dinge von besonderer Wichtigkeit ist, und durch die Versuche, die Verschiedenheiten, die der Hauptgegenstand unserer Betrachtung sind, zu verhehlen, noch wichtiger gemacht wurde, entschieden sein wird, so können wir zur Untersuchung der Grundsätze fortschreiten, nach welchen

beide Kirchen hinsichtlich der Kirchengebräuche verfahren sind. Und endlich können wir die Grundsätze betrachten, nach welchen sie in Ausübung der Kirchen-Autorität gehandelt haben. Ein Gegenstand, der zur Betrachtung anderer mit ihm verbundener führen wird, die jetzt von großer praktischer Wichtigkeit sind.

Suchen wir also zuerst zu beweisen, daß beide Kirchen von Grund aus verschieden sind. Um dies darzuthun, muß nothwendig gezeigt werden, daß sie sich nicht nur in einzelnen Glaubensartikeln unterscheiden, sondern daß der Glaube der einen Kirche auf einem ganz andern Grund beruht, als der der andern; oder (mit einem andern Bilde) daß die Quellen, aus welchen beide Kirchen ihre Glaubensartikel ableiten, nich't dieselben sind. Ist dies wahr, dann gibt's keine Uebereinstimmung, weder in der Kirchen-Autorität, noch in den Kirchen-Gebräuchen, welche diese inwohnende Verschiedenheit aufheben könnte. Ja, sie werden nie in einer dieser Hinsichten, auch sogar nicht, wie man vorgiebt, in der Ausübung der Kirchen-Autorität übereinstimmen, wie nachher gezeigt werden soll, wenn wir die Glaubensquellen untersucht haben werden, sowie die Lehren, welche daraus fließen.

Daß es eine Quelle des christlichen Glaubens sei, welche beide Kirchen gemeinschaftlich haben, kann leicht eingeräumt werden; denn die Autorität der Bibel, obgleich verschieden ausgelegt, wird von den Christen aller Art anerkannt. Allein wenn die Bibel der englischen Kirche als einzige Quelle, der römischen aber nicht als einzige Quelle des christlichen Glaubens gilt, so muß die Autorität, welche letztere als Zugabe zur Autorität der Bibel zuläßt, eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Kirchen verursachen. Diese wesentliche Verschiedenheit nun kann auf keine Art beseitigt werden, als wenn man zeigt, daß entweder die römische Kirche der Bibel keine ihr gleich geachtete Autorität an die Seite stelle, oder daß die englische Kirche in diesem an die Seite Stellen mit der römischen übereinstimme. Kein Versuch noch ist gemacht worden, die eine oder die andere dieser Annahmen mit klaren und deutlichen Worten zu beweisen. Aber irgend eine Autorität (sagt man) wird doch von beiden Kirchen neben der Autorität der Bibel anerkannt; und die bloße Anerkennung einer zweiten Autorität (sagt man weiter) ist hinreichend, die Gleichheit beider Kirchen zu bewirken. Dieser Schluß hat die zu behandelnde Frage gewiß in große Verwirrung gebracht; und eben diese Verwirrung hat wieder die Vertheidiger der römischen

Kirche in Stand gesetzt, Folgerungen zu ihren Gunsten zu ziehen, welche sie nicht hätten ziehen können, wenn die Voraussetzung genau bestimmt gewesen wäre. Denn die von der römischen Kirche anerkannte Nebenautorität wird als etwas Gleiches mit und Unabhängiges von der Bibel betrachtet, während die englische Kirche nur eine solche Autorität anerkennt, welche gänzlich und allein von der Bibel abhängt. Wenn wir uns auf unsere Liturgie und Artikel berufen, welches blos im Streit mit solchen geschieht, die sie zuvor anerkannt haben, so berufen wir uns nicht auf sie als auf Urkunden von selbsteigener Kraft, sondern als auf Urkunden, die keine andere Kraft haben, als jene, die sie von der Bibel entlehnen; als auf Urkunden, welche nur in so weit gültig sind, als sie mit der Bibel übereinstimmen. Dagegen, wenn sich ein Katholik auf die Tradition als Glaubensnorm beruft, so beruft er sich auf eine weder aus der Bibel abgeleitete, noch auf irgend eine Weise von ihr abhängige Autorität. Er betrachtet die Tradition als eine Autorität, die sogar vor dem neuen Testament bestand; als eine Autorität gleichfalls ausgehend von Christus und seinen Aposteln, obschon zu uns herabgeleitet durch einen andern Kanal; als eine Autorität, welche von den Aposteln mündlich mitgetheilte und dann in den Werken der Kirchenväter aufgezeichnete Lehren überliefert.

Daß diese Darstellung der römischen Tradition und die daraus folgende charakteristische Verschiedenheit beider Kirchen vollkommen richtig ist, erhellet aus den Darstellungen, welche über diesen Gegenstand von den ausgezeichnetsten unter den römisch-katholischen Schriftstellern selbst gegeben worden sind. Es wird indessen hinreichend sein, nur die Erläuterungen anzuführen, welche in den Werken des Kardinal Bellarmin und in den theologischen Vorlesungen im Collegium zu Maynooth gegeben worden sind. Wir können uns auf Bellarmin, als auf den scharfsinnigsten, geordnetsten, umfassendsten und zugleich biedersten Polemiker der römischen Kirche, berufen. Und auf die vor kurzem im Collegium zu Maynooth gehaltenen theologischen Vorlesungen berufen wir uns (was uns zu wissen höchst wichtig ist), als auf die amtliche Darlegung des Systems der Gottesgelahrtheit, wie es jetzt im vereinten Königreich den Geistlichen dieser Kirche vorgetragen wird[1]).

---

1) Das Wesentlichste der theologischen Vorlesungen, gehalten im Collegium zu Maynooth, ist in folgendem Werk enthalten: **Tractatus de Ecclesia Christi,**

Wenn solche Autoritäten übereinstimmen, wie es hinsichtlich der Tradition der Fall ist, können sie als Ausdruck der allgemeinen Meinung dieser Kirche betrachtet werden. Aber weder die Werke von Bellarmin, noch die Vorlesungen zu Maynooth, noch die Auslegung Bossuet's (welche wir nicht unbeachtet lassen werden), werden hier, in Betreff der Tradition, aus keinem andern Grunde angeführt, als den Stand der Frage zu erläutern. Denn wenn die Frage festgesetzt und erläutert ist, was den alleinigen Gegenstand des jetzigen Kapitels ausmacht, so wird im Folgenden eine weitere Berufung geschehen auf die Beschlüsse und Kanons des trientischen Concils, welches die Grundsätze der römischen Kirche amtlich ausspricht.

Die vom Kardinal Bellarmin über die Tradition gegebenen Erklärungen sind in seiner Abhandlung „Vom Wort Gottes" (De Verbo Dei) enthalten. Die drei ersten Bücher dieser Abhandlung beziehen sich auf das geschriebene Wort Gottes (Verbum Dei scriptum), als enthalten im alten und neuen Testament. Aber das vierte Buch, welches sich ganz auf die Tradition bezieht, ist betitelt: „Vom ungeschriebenen Wort Gottes" (De Verbo Dei non scripto), und erklärt daher schon durch seinen Titel die Beschaffenheit der Tradition, welche der Gegenstand dieses Buches ist. Im zweiten Kapitel dieses Werkes bemerkt Bellarmin, daß, obgleich der Ausdruck Tradition im ausgedehntesten Sinne ebensowohl auf die geschriebenen, als auf die ungeschriebenen Lehren angewandt werden könne, er doch gewöhnlich nur im letztern Sinne gebraucht werde [2]). Aber, wie er weiter bemerkt, diese Lehren werden ungeschriebene Lehren genannt, im Gegensatz zu den geschriebenen, oder der Schrift, nicht, weil dieselben nirgends, sondern weil sie nicht von ihren Urhebern selbst aufgeschrieben wurden [3]). Sie wurden von den griechischen und latei-

---

ad usum Theologiae Candidatorum. Accedunt duae Appendices, de Traditione et Conciliis generalibus. Autore L. Ae. Delahogue. Dublinii, 1809. 8.

2) Nomen traditionis generale est et significat omnem doctrinam, sive scriptam, sive non scriptam, quae ab uno communicatur alteri. — Tamesti vero traditionis nomen generale sit, tamen hoc ipsum nomen accommodatum est a Theologis ad significandam tantum *doctrinam non scriptam.* Lib. IV., cap. 2.

3) Vocatur autem doctrina *non scripta,* non ea quae *nusquam* scripta est, sed quae non scripta est a *primo autore.* Ib., ib.

nischen Kirchenvätern niedergeschrieben [4]). Hierauf schreitet Bellarmin zur Beschreibung der Traditionsarten. Die erste Art nennt er göttliche Tradition, welche sich auf die von Christus selbst den Aposteln mitgetheilten Lehren bezieht, welche aber, obschon von den Aposteln gelehrt, doch von ihnen unaufgezeichnet gelassen wurden. Die zweite Art nennt er apostolische Tradition, welche sich auf gleichfalls von den Aposteln vorgetragene und gleichfalls von ihnen unaufgezeichnete Lehren bezieht, die sich jedoch in so fern von denen der erstern Art unterscheiden, daß sie die Apostel nicht durch den Unterricht Christi empfingen, sondern durch die Eingebungen des heiligen Geistes [5]). Allein die von den Aposteln vorgetragenen Lehren, mochten sie selbige nun ursprünglich von Christus selbst empfangen haben, oder mochten sie ihnen später durch den heiligen Geist mitgetheilt worden sein, waren in beiden Fällen apostolische Lehren; und daher wird der Ausdruck „apostolisch", obgleich eigentlich als bezeichnendes Beiwort der zweiten Art gebräuchlich, doch auch häufig auf die Tradition ersterer Art angewandt; und umgekehrt wird der Ausdruck „göttlich", obschon als ein bezeichnendes Beiwort der erstern Art gebräuchlich, gleichfalls auf die Tradition zweiter Art bezogen; denn die den Aposteln durch den heiligen Geist mitgetheilten Lehren waren nicht weniger göttlich, als jene, welche sie von Christus selbst empfangen hatten [6]). Es erhellt also, daß beide Arten in eine und dieselbe Klasse gebracht werden können; und dies ist auch häufig geschehen. Ja sie werden immer im Ausdruck „Tradition" zusammengefaßt, wenn man Tradition, wie gegenwärtig, gebraucht, um das ungeschriebene Wort Gottes zu bezeichnen; denn sie sind nichts anderes, als die Bestandtheile des ungeschriebenen Worts [7]).

---

4) Ein Verzeichniß der Kirchenväter, welche für die ersten Erwähner des ungeschriebenen Wortes gehalten werden, hat der Cardinal Baronius in seinen Annalibus Ecclesiasticis, Tom. I., p. 412 — 418 gegeben.

5) Divinae dicuntur, quae acceptae sunt ab ipso *Christo* Apostolos docente, et nusquam in divinis literis inveniuntur. — *Apostolicae* traditiones proprie dicuntur illae, quae ab *Apostolis* institutae sunt, non tamen sine assistentia Spiritus Sancti, et nihilominus non extant scriptae in eorum epistolis. Ib., ib.

6) Daher bemerkt Bellarmin im nämlichen Kapitel: Solent tamen interdum etiam *divinae* traditiones dici *apostolicae*, et *apostolicae* dicuntur *divinae*.

7) Dies erhellt ferner aus einer andern Stelle über das ungeschriebene Wort,

Aber neben den zwei Traditionsarten, welche so das ungeschriebene Wort Gottes ausmachen (oder ausmachen sollen), wird von Bellarmin noch eine dritte Art der Tradition erwähnt, welche sorgfältig von den beiden erstern unterschieden werden muß, weil sie sowohl nach ihrem Ursprung als nach ihrer Beschaffenheit von ihnen ganz verschieden ist. Die beiden ersteren machen, wie wir bereits gesehen haben, Anspruch auf göttlichen Ursprung; und in der That, würde ihnen kein göttlicher Ursprung beigelegt, so könnten sie durchaus nicht als ein Theil des Wortes Gottes betrachtet werden. Allein die dritte Traditionsart ist offenbar menschlichen Ursprungs; und als eine solche wird sie auch von den römisch-katholischen Schriftstellern selbst bezeichnet. Nicht minder aber, als durch ihren Ursprung, unterscheidet sich diese dritte Art auch durch ihre Beschaffenheit. Die beiden erstern haben Bezug auf Lehren oder Glaubensartikel, und werden von der römischen Kirche als Glaubensnorm angenommen. Aber die dritte Art bezieht sich lediglich auf Kirchengebräuche, und wird deßhalb Kirchen- oder kirchliche Tradition genannt. Diese kirchliche Tradition nun beschreibt Bellarmin als bestehend aus gewissen alten Gebräuchen (**consuetudinibus quibusdam antiquis**), welche theils der Ausübung von Seite der Bischöfe, theils der Ausübung von Seite des Volks entsprungen, allmählich durch stillschweigende Uebereinkunft gesetzliche Kraft erhielten [8]).

Die nämliche dreifache Eintheilung, welche der Kardinal Bellarmin macht, zeigt sich auch in den theologischen Vorlesungen zu Maynooth, wie aus der Abhandlung „De Ecclesia Christi" [9]) erhellt, wo die Tradition ebenfalls in die drei Arten der göttlichen, apostolischen und kirchlichen eingetheilt wird. Allein da die Erklärungen, die dort über die Tradition gegeben werden, genau mit denen Bellarmin's übereinstimmen, so ist es unnöthig, sie hier anzuführen, obgleich das Zusammentreffen selbst unsere Aufmerksamkeit verdient. Durch

---

wo Bellarmin es darstellt als bestehend aus der göttlichen und apostolischen Tradition. Siehe die folgende Anmerkung 11.

8) ***Eccelesiasticae*** **traditiones proprie dicuntur *consuetudines* quaedam antiquae, vel a praelatis vel a populis inchoatae, quae paulatim, tacito consensu populorum, vim legis obtinuerunt. Ib., ib.**

9) **P. 398.**

diese Autoritäten unterstützt, werde ich nun zur Untersuchung der Tradition, welche die römische Kirche als das ungeschriebene Wort Gottes annimmt und sie als eine dem geschriebnen Wort völlig gleiche Glaubensnorm betrachtet, fortschreiten.

Bei dieser Untersuchung haben wir es offenbar nur mit der Art Tradition zu thun welche das ungeschriebene Wort Gottes ausmacht (oder ausmachen soll). Wir haben es ganz allein mit dem zu thun, was göttliche und apostolische Tradition genannt wird. Dies wird auch ganz bestimmt in der Abhandlung „De Ecclesia Christi" [10]) erklärt. „Quae nunc movetur controversia (sagt der Verfasser dieser Abhandlung) est tantum de divinis et apostolicis traditionibus." Ob das Vorhandensein solcher Traditionen bewiesen werden kann, das heißt, ob man darthun kann, daß von den Kirchenvätern aufgezeichnete, aber im neuen Testamente nicht enthaltene Lehren wirklich göttlichen und apostolischen Ursprungs seien, dies ist eine Frage, welche nachher untersucht werden soll. Jetzt liegt uns blos daran, zu bestimmen, welches die Grundsätze der römischen Kirche hinsichtlich der Tradition wirklich sind; denn bevor der Gegenstand der Untersuchung gehörig begriffen ist, würde es nutzlos sein, über seine Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu streiten. Die Tradition aber, welche der römischen Kirche als Glaubensnorm gilt, ist ein Gegenstand, welcher, wie verständlich er auch jenen scheinen mag, die ihn nicht nach allen Seiten und Beziehungen untersucht haben, immer einer der verwickeltsten Gegenstände in der dogmatischen Theologie bleibt. Und es wird durchaus unmöglich sein, unsere gegenwärtige Untersuchung mit Genauigkeit durchzuführen, wenn diese Glaubensnorm nicht von der Einmischung aller andern Traditionsarten, nur mit Ausnahme derjenigen, aus welcher sie besteht, frei erhalten wird. Unsre Sorge muß also darauf gerichtet sein, der Verwirrung vorzubeugen, welche hier aus einer Verweisung auf den vierunddreißigsten Artikel unserer Kirche entspringen könnte, obschon dieser Artikel ausdrücklich von der Tradition handelt. Und es ist um so nothwendiger, sich gegen diese Verwirrung zu verwahren, je größer die Gefahr, in dieselbe zu gerathen, dadurch wird, daß der vierunddreißigste Artikel unter allen neununddreißig der einzige ist, in welchem der Ausdruck „Tradition" vorkommt. Allein es ist offenbar, daß

10) Ib.

dieser Ausdruck dort in keinem andern Sinne gebraucht ist, als in dem, welcher von Bellarmin für die dritte Art der Tradition festgesetzt wird. Diese Traditionsart wird, wie wir gesehen haben, kirchliche Tradition genannt. Nun lautet aber die Ueberschrift des vierunddreißigsten Artikels: „Von der Tradition der Kirche", eine offenbar mit dem Ausdrucke kirchliche Tradition gleichbedeutende Bezeichnung. Und sollten noch einige Zweifel über die Gleichartigkeit ihres Sinnes vorhanden sein, so werden dieselben durch den Inhalt des Artikels gehoben werden. „Es ist nicht nöthig (besagt dieser Artikel), daß die Traditionen und Gebräuche überall dieselben oder völlig gleich seien". Wiederum heißt es in demselben: „Jeder, der durch sein Privaturtheil mit Willen und Vorsatz die Traditionen und Gebräuche der Kirche öffentlich verletzt", u. s. w. Da nun in diesem Artikel die Ausdrücke Traditionen und Gebräuche immer so zusammen vorkommen, muß man sie nothwendig für gleichbedeutend nehmen. Und dieser Sinn entspricht genau der von Bellarmin gegebenen Beschreibung der kirchlichen Tradition, oder der Tradition, welche, wie er sagt, gewisse alte Gebräuche (consuetudines quaedam antiquae) zum Gegenstand hat. Dieser Artikel wurde also lediglich in der Absicht verfaßt, um die Behauptung der römischen Kirche zu widerlegen, daß Kirchen-Gewohnheiten oder Gebräuche, geheiligt durch Ueberlieferung und Anordnung seit undenklichen Zeiten, die Kraft eines Gesetzes besäßen und nicht abgeändert werden dürften. Aber im sechsten Artikel, wie auch im zwanzigsten und einundzwanzigsten, widersetzt sich unsere Kirche der Annahme der Tradition als Glaubensnorm, obschon der Ausdruck „Tradition" in denselben nicht gebraucht ist.

Schreiten wir nun nach Erläuterung des Gegenstandes unserer Untersuchung, zum Befund derselben in Betreff der römischen Kirche auf der einen und der englischen auf der andern Seite. Diesen Befund der Untersuchung hinsichtlich beider Kirchen hat Bellarmin in folgenden Worten ausgedrückt. „Wir behaupten (sagt derselbe), daß aller erforderliche Unterricht, in Bezug sowohl auf **Glaubens-**, als auf **Sittenlehre**, nicht ausdrücklich in der Schrift enthalten sei, und daß man folglich neben dem geschriebenen Wort Gottes noch ein ungeschriebenes nöthig habe, nämlich die göttlichen und apostolischen Traditionen. Aber sie (nämlich die Protestanten) lehren, daß alles zu den **Glaubens-** und **Sittenlehren** Erforderliche in der

Schrift enthalten sei und man keines ungeschriebenen Wortes bedürfe" [11]).

Nachdem nun Bellarmin so den charakteristischen Unterschied zwischen der römischen und allen protestantischen Kirchen hinsichtlich der Tradition als Glaubensnorm aus einander gesetzt hat, fährt er im folgenden Kapitel fort, einen Grund (so gut er kann) anzuführen, warum die römische Kirche in der Tradition gleichfalls eine Glaubensnorm anerkennt. „Die ganze Glaubensnorm (sagt er) ist das Wort Gottes, oder seine Offenbarung an die Kirche; sie zerfällt in zwei besondere Normen, die **Schrift** und die **Tradition.** Zwar hat nun die Bibel als eine Norm die Eigenschaft, daß ihr ganzer Inhalt als nothwendig wahr geglaubt, und alles derselben Widersprechende als nothwendig falsch verworfen werden muß. Allein, da sie nicht die ganze Glaubensnorm, sondern nur ein Theil derselben ist, so folgt hieraus, daß sie nicht Alles umfaßt, und daß es noch Manches hinsichtlich des **Glaubens** giebt, was nicht in ihr enthalten ist [12]).

Die nämliche Autorität, welche hier der Tradition als einer Glaubensnorm beigelegt wird, wird ihr auch in den theologischen Vorlesungen zu Maynooth ertheilt. Die am Anfang des Kapitels über diesen Gegenstand ausgesprochene Behauptung ist folgende: „Es giebt göttliche und apostolische Traditionen, welche, ob sie schon nicht

---

11) Nos asserimus in Scripturis *non* contineri expresse *totam* doctrinam necessariam, sive de **Fide**, sive de **Moribus**; et proinde, praeter Verbum Dei *scriptum*, requiri etiam Verbum Dei *non scriptum*, id est, *divinas* et *apostolicas* traditiones. At ipsi docent in Scripturis *omnia* contineri ad **Fidem** et **Mores** necessaria, et proinde *non esse opus ullo verbo non scripto.* — Ebenso sagt Dr. Delahogue (de Ecclesia Christi, p. 403): In principiis Protestantium, qui traditiones *divinas* et *apostolicas* non agnoscunt, haec duo sunt admittenda, scripturas et necessarias esse, et sufficere ad complendam fidam. *Atqui haec duo falsissima sunt.*

12) *Totalis* regula fidei est Verbum Dei, sive revelatio Dei Ecclesiae facta, quae dividitur in *duas* regulas *partiales*, **Scripturam** et **Traditionem.** Et quidem Scriptura, quia est regula, inde habet, ut quicquid continet sit necessario verum et credendum, et quicquid ei repugnat sit necessario falsum et repudiandum. Quia non est regula *totalis*, sed *partialis*, inde illi accidit, quod non *omnia* mensuret, et propterea *aliquid* sit de **Fide**, quod in ipsa *non* continetur. *Bellarminus de Verbo Dei*, Lib. IV., cap. 12.

niedergeschrieben wurden, doch die Kraft des geschriebenen Gesetzes haben" [13]). Ich will jetzt nur noch eine Stelle über diesen Gegenstand anführen; ich entlehne sie aus der „Auslegung der katholischen Kirchenlehre über streitige Gegenstände, von Bossuet, Bischof zu Meaux", einem Werke, welchem sehr große Achtung von den römisch-katholischen Kirchenmitgliedern gezollt wird, und von welchem sie vor kurzem eine englische Uebersetzung herausgegeben haben. Im siebenzehnten Kapitel dieses Werkes, welches überschrieben ist „Schrift und Tradition", sagt Bossuet: „Da Jesus Christus den Grund seiner Kirche durch Predigen legte, war folglich das ungeschriebene Wort die erste Norm des Christenglaubens. Und als die Schriften des neuen Testaments zu ihm hinzukamen, so verlor es darum seine Autorität nicht. Dies ist der Grund, weßhalb wir mit gleicher Verehrung Alles annehmen, was von den Aposteln gelehrt wurde, sei es in der Schrift, sei es durch mündlichen Vortrag;" und schließt dann mit folgenden Worten: „Unsre Gegner sollten sich nicht wundern, wenn wir, die wir so eifrig im Sammeln alles dessen sind, was uns unsere Väter hinterließen, das Pfand der **Tradition** eben so sorgfältig aufbewahren, als das der **Schrift.**"

Es erhellet demnach aus den Darstellungen, welche die Ausgezeichnetsten unter den römisch-katholischen Schriftstellern von der Tradition als Glaubensnorm gegeben haben, daß sie dieselbe als eine von der Schrift unabhängige und ihr in jeglicher Hinsicht gleiche Autorität betrachten. Und in der That, was nur immer als Gottes Wort bewiesen werden kann (denn Alles hängt von dem Beweis ab), muß nothwendig, sei es niedergeschrieben oder nicht niedergeschrieben, sei es durch die heilige Schrift erhalten, oder durch die Tradition, das nämliche göttliche Ansehen haben.

Hier zeigt sich also noch ein Punkt, welcher Erläuterung bedarf, und zwar ein Punkt von eben so großer Schwierigkeit als Wichtigkeit. Denn obgleich die Tradition als Glaubensnorm in der Theorie hinlänglich erklärt worden ist, so kann doch die praktische Seite, oder die Anwendung dieser Norm mit mancherlei Schwierigkeiten verknüpft sein. Nichts in der That kann genauer sein, soweit die Theorie geht, als die Bestimmung Bellarmin's über das wechselseitige Ver-

13) Existunt traditiones *divinae* et *apostolicae*, quae, licet non scriptae, vim legis scriptae habent. Ib., p. 399.

hältniß der Schrift und der Tradition. Er giebt zu, wie wir bereits gesehen haben, daß manche sogar auf den Glauben sich beziehende Gegenstände nicht in der Schrift enthalten seien; und wir können daher schließen, daß dies gerade diejenigen Gegenstände des Glaubens sind, welche unsere Kirche verworfen hat, weil sie nicht in der Schrift enthalten sind. Und so werden wir es auch wirklich befinden, wenn wir die Beschlüsse und Kanons des trientischen Concils untersuchen und sie mit unsern neununddreißig Artikeln vergleichen. Allein die Grenzlinie zwischen den auf die Schrift sich gründenden und den auf Tradition beruhenden Lehren hat das Concil selbst nicht gezogen; denn es hat wenigstens den Namen der Schrift häufig mit dem der Tradition da verbunden, wo die zu beweisende Lehre durchaus keine Unterstützung in der Schrift findet. Es ist wahr, daß da, wo die Schrift zu offenbar widerspricht, blos Berufung auf die Tradition und nicht auf die Schrift geschieht. Aber in andern Fällen werden die Beschlüsse dieses Concils, welche sich auf Lehren, und zwar auf solche, welche die Protestanten verwerfen, beziehen, durch eine Berufung ebensowohl auf die Schrift, als auf die Tradition eingeleitet. Diese doppelte Berufung gewährte doppelten Vortheil. Sie verdeckte die Verschiedenheit, die man sonst hinsichtlich der Begründung von Lehren bemerkt haben möchte, und diente dazu, die Anhänger Luther's, welche bereits die Tradition als Glaubensnorm verworfen hatten, und folglich auch bereit waren, alle Lehren, welche man dafür anerkennen würde, daß sie keine anderweitige Unterstützung hätten, zu verwerfen, wo nicht zufrieden zu stellen, doch zum Schweigen zu bringen.

Allein nach den Grundsätzen, welche die römische Kirche handhabt, ist das Ansehen der Tradition so weit entfernt, irgend eine Unterstützung von Seiten der Schrift zu bedürfen, daß man das Gegentheil als wahr voraussetzen kann. Denn diese Kirche stellt das geschriebene Wort nicht blos als Erklärung bedürfend, was in manchen Stellen wirklich der Fall ist, sondern auch als so zweideutig, dunkel und verworren dar, daß es in sich selbst oft ganz unverständlich sein würde. Auf der andern Seite aber betrachtet sie das ungeschriebene Wort als völlig und deutlich enthaltend, was das geschriebene nur unvollkommen und dunkel enthält. Um nun die vorgegebenen Mangelhaftigkeiten des geschriebenen Wortes zu beseitigen, bedient sie sich der Hilfe des ungeschriebenen.

Auf diese Weise wird die Tradition zu einer Norm für die Erklärung der Schrift gemacht, und die angeschuldigte Zweideutigkeit des Textes verschafft der Erklärungsoperation einen weiten Spielraum. So wird die Schrift unter die Vormundschaft der Tradition gebracht; und diese Vormundschaft geht bald in eine Art Dienstbarmachung über. Denn da die Erklärung auf den nämlichen göttlichen Ursprung Anspruch macht, wie der Text selbst, so hat diese Erklärung, wenn sie als vollkommen und deutlich angesehen wird, während man den Text für unvollkommen und dunkel hält, in der That ein größeres Ansehen als der Text selbst. Demnach wird die Tradition, welche in der Theorie blos eine der Schrift gleiche Glaubensnorm ist, durch die Ausübung zu einer weit über der Schrift stehenden Glaubensnorm erhoben.

Daß aber der Schrift von der römischen Kirche Zweideutigkeit und Verworrenheit vorgeworfen werde, um sie unter die Vormundschaft der Tradition zu bringen, ist zu allbekannt, als daß es noch vieler Anführungen deßhalb bedürfte. Es mag daher genügend sein, das Zeugniß des Kardinals Bellarmin anzuführen, welcher die Meinung seiner Kirche in dieser Hinsicht im vierten Buche seiner Abhandlung „Vom Worte Gottes" ganz genau bestimmt hat. Im vierten Kapitel dieses Buches erklärt er, die Schrift sei sehr oft so zweideutig und verworren (ambigua et perplexa), daß sie, ohne die Erläuterungen einer untrüglichen Autorität, ganz unverständlich sein würde [14]. Er fügt hinzu, wir könnten in vielen Stellen über ihren Sinn keine Gewißheit erlangen, ohne die Tradition zu Hilfe zu rufen [15]. Und er schließt mit folgender (theils auf das Ansehen eines frühern Schriftstellers gegründeten) Bemerkung: das Evangelium, ohne ungeschriebene Tradition, sei ein leerer Name, oder Worte ohne Sinn [16].

Nach dieser Erläuterung des Thatbefundes unserer Untersuchung können wir im nächsten Kapitel zur Bestätigung desselben fortschreiten durch eine Berufung auf das trientische Concil.

---

14) Saepissime Scriptura ambigua et perplexa est, ut nisi ab aliquo, qui errare *non possit*, explicetur, non possit intelligi.

15) Nachdem er erstlich die Worte der Schrift und zweitens ihren Sinn betrachtet hat, fährt er fort: „Nec *possumus* plurimis in locis certi esse de secundo, *nisi accedat Traditio*."

16) Sine traditionibus non scriptis Evangelium esse purum nomen, id est, *esse tantum voces et verba sine sensu.*

Zweites Kapitel.

Berufung auf das trientische Concil. — Vorläufige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke. — Beweis aus den Beschlüssen und Kanons dieses Concils, daß die römische Kirche in der Schrift und Tradition zwei gleiche und von einander unabhängige Lehrautoritäten oder Glaubensnormen anerkennt. — Einfluß der Tradition, als Glaubensnorm, auf die Lehren der römischen Kirche, mit Beispielen aus diesen Beschlüssen und Kanons belegt. — Schlußbemerkungen über die Autorität dieses Concils selbst.

I.

Zur Bestätigung der im vorigen Kapitel gemachten Behauptungen, berufen wir uns auf das trientische Concil, weil die Beschlüsse und Kanons desselben die Lehren der römischen Kirche amtlich aussprechen. Aber bevor wir diese Beschlüsse und Kanons selbst anführen, möchte es zweckdienlich sein, einige Bemerkungen über die Ausdrücke vorauszuschicken, welche dort in Bezug des Gegenstandes unserer jetzigen Untersuchung gebraucht werden. Denn ein Mißverstehen jener Ausdrücke würde nicht nur Verwirrung anrichten, sondern könnte sogar den ganzen Zweck der Berufung vereiteln.

Die Gegenstände unserer jetzigen Untersuchung sind Schrift und Tradition — Schrift und Tradition als zwei Lehrautoritäten oder Glaubensnormen betrachtet. Und der Zweck dieses Kapitels ist, zu zeigen, daß das, was Bellarmin und andere römisch-katholische Schriftsteller über Schrift und Tradition hinsichtlich ihrer Gleichheit und wechselseitigen Unabhängigkeit als Glaubensnormen [1]) gesagt haben, mit den Beschlüssen und Kanons des trientischen Concils übereinstimmt. Denn da die Tradition, welche jetzt der Gegenstand der

1) Siehe die in den Anmerkungen 12 und 13 des Kap. I. angeführten Stellen.

Untersuchung ist, ebenso, wie die Schrift, eine Glaubensnorm ist, so dürfen wir nicht vergessen, daß alle andere Traditionsarten, sie mögen sich auf Gesetze, Gewohnheiten oder Gebräuche, oder auf irgend etwas Anderes, außer den Glauben, beziehen, für diese Untersuchung unnütz und derselben fremd sind. Wir haben es jetzt allein mit jener Tradition zu thun, deren sich die römische Kirche neben der Schrift bedient, um ihre Glaubensartikel oder Lehren daraus abzuleiten. Aber auch in dieser so ganz auf Glaubensartikel oder Lehren beschränkten Untersuchung kann der Ausdruck „Tradition" noch immer in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen werden.

Manchmal und wirklich meistentheils bezeichnet der Ausdruck „Tradition" die überlieferte Lehre (**Doctrinam traditam**). Bisweilen aber bezeichnet er auch das Vehikel, welches die Lehre überliefert, oder den Weg, auf welchem dieselbe fortgepflanzt wurde (**viam qua transmittitur Doctrina**). Diese zwei Bedeutungen jedoch, obgleich sie eng verbunden sind und beide sich auf die Lehre beziehen, sind im Allgemeinen leicht zu unterscheiden. So, wenn Kardinal Bellarmin in der zuletzt angeführten Stelle aus seiner Abhandlung vom Worte Gottes von einer ganzen Glaubensnorm spricht, welche zwei Theile, Schrift und Tradition, enthalte, ist es offenbar, daß wie Schrift dort die geschriebene Lehre, so Tradition die ungeschriebene bezeichnet. Und wirklich hat auch Bellarmin selbst im zweiten Kapitel des nämlichen Buches diese Tradition ausdrücklich **Doctrinam non scriptam** genannt [2]). Auf gleiche Weise finden wir in der Abhandlung **De Ecclesia Christi**, daß gleich der erste Abschnitt über die Tradition lautet: „**De Traditione, quatenus designat ipsam, quae traditur, Doctrinam.**" [3]) Hier ist also der Unterschied zwischen der Lehre und dem Vehikel derselben deutlich bezeichnet. Aber an andern Orten, wo der Ausdruck Tradition unerklärt gelassen ist, müssen wir seinen Sinn aus dem Zusammenhang beurtheilen, und wir werden finden, daß in den Beschlüssen und Kanons des tridentischen Concils der Ausdruck „Tradition" gemeiniglich der Selbsterklärung überlassen bleibt. Der Sinn dieses Ausdrucks kann jedoch

---

2) Tametsi vero Traditionis nomen *generale* est, tamen hoc ipsum nomen accommodatum est a theologis ad significandam tantum *Doctrinam non scriptam. De Verbo Dei*, Lib IV., cap. 2.

3) Pag. 398.

überall mit hinlänglicher Schärfe bestimmt werden, einige wenige Fälle ausgenommen, wo man absichtlich Zweideutigkeit bezweckt zu haben scheint.

Bedienen wir uns ferner des Ausdruckes „Tradition," nicht, um die Lehre selbst, sondern um das Vehikel derselben zu bezeichnen, so müssen wir untersuchen, was für eine Bestimmung wir damit zu verbinden haben, um dadurch das Vehikel zu bezeichnen. Denn der völlig unbestimmte Ausdruck „Tradition" mag wohl Ueberlieferung bezeichnen; allein er läßt uns über den Gegenstand der Ueberlieferung ganz in Ungewißheit. Nun wird zwar angenommen, daß die **Doctrina tradita**, oder die von den Aposteln unaufgeschrieben gelassene Lehre von den Kirchenvätern aufgezeichnet worden sei, deren Schriften deßhalb auch als eine Sammlung der ungeschriebenen Lehre betrachtet werden; ferner, daß diese **Doctrina tradita** aus den Werken der Kirchenväter in die Beschlüsse der allgemeinen Concilien übergegangen sei, welche deßhalb auch als eine zweite Sammlung derselben betrachtet werden. Allein da kein allgemeines Concil vor dem vierten Jahrhundert gehalten wurde, so müssen die Werke der Kirchenväter durchaus als die erste, ja als die vorzüglichste Sammlung betrachtet werden. Und daß sie wirklich als eine solche betrachtet werden, erhellet schon aus der Berufung, welche in den Beschlüssen der Concilien, wie auch in jenen des trientischen selbst auf sie gemacht wird. Daher hat auch der Kardinal Baronius, welcher im ersten Theil seiner Kirchen-Annalen die frühern Väter aufgezählt hat, deren Werke er als die Hauptsammlung betrachtet, sein Verzeichniß mit der Bemerkung geschlossen, daß die in den heiligen Concilien beschlossenen Gegenstände die nämlichen seien, welche die Kirchenväter selbst ungeschrieben von ihren Vorgängern empfangen, sie aber schriftlich überliefert hätten, damit sie genauer und besser erhalten werden möchten[4]). So stimmt nun der bezeichnende Ausdruck, welcher mit dem Ausdruck „Tradition" verbunden wird, wenn Tradition das Vehikel der **Doctrina tradita** bezeichnet, mit der Darstellung des Baronius überein; denn Tradition heißt dann die alte Tradition der Kirchen-

---

4) Caeterum, quae in sacris sunt *Conciliis* instituta, nec ipsa quidem recens fuerunt inventa, sed quae et *Patres ipsi* a majoribus acceperunt *sine scriptis*, et, ut accuratius servarentur, *scriptis consignarunt*. *Baronii* Annales Ecclesiastici, Tom. I., p. 418., ed. Antverpiae, 1670., fol.

väter (antiqua Patrum traditio), und so wird sie auch vom trientischen Concil genannt.

Eine andere Bemerkung, hinsichtlich des Gebrauchs der von der Tradition angewandten Ausdrücke, bezieht sich darauf, ob dieses Wort in der Einzahl, oder in der Mehrzahl gebraucht wird. Wenn wir von der göttlichen und apostolischen Tradition sprechen, welche im vorhergehenden Kapitel erklärt wurden, und zu bestimmen suchen, was als das ungeschriebene Wort Gottes [5]) betrachtet werde, so meinen wir offenbar die ungeschriebenen göttlichen und apostolischen Lehren. Eine einzelne dieser ungeschriebenen Lehren ist daher eine Tradition. Aber Tradition ohne Artikel, bezeichnet die ganze Summe derselben. Auch ist dieser umfassende Gebrauch des Ausdrucks durchaus nicht im Widerspruch mit der Natur der umfaßten Dinge; denn da diese göttlichen und apostolischen Traditionen eben so viele göttliche und apostolische Lehren sind, so müssen sie eigentlich die Tradition als eine Glaubensnorm ausmachen [6]). Nun in den Beschlüssen und Kanons des trientischen Concils bezeichnet der Ausdruck „Traditionen der Apostel" (Traditiones Apostolorum) sehr oft einzelne Lehren, da im Gegentheil Tradition in der Einzahl die ganze ungeschriebene Lehre (totam Doctrinam non scriptam) bezeichnet.

Was endlich die Ausdrücke „göttlich" und „apostolisch" betrifft, von denen der erstere (wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde) auf die von Christus selbst vorgetragenen Lehren angewandt, während der letztere von den den Aposteln durch den heiligen Geist mitgetheilten Lehren gebraucht wird, so muß bemerkt werden, daß, obschon das trientische Concil offenbar zwischen diesen beiden Traditionsarten unterschieden hat, dasselbe doch insbesondere in dem Beschluß, welcher gegenwärtig unsere Aufmerksamkeit erfordern wird, diesen Unterschied im Gebrauch der Beiworte „göttlich" und „apostolisch" nicht angedeutet hat. Und manchmal, wenn es ein Beiwort gebraucht, gebraucht es

---

5) Siehe die angeführte Stelle in der 11. Anmerk. des Kap. I., wo Bellarmin vom ungeschriebenen Worte Gottes sagt: „Das ist, die göttlichen und apostolischen Traditionen."

6) Es ist schon bemerkt worden, daß Bellarmins viertes Buch, welches sich ganz auf die Tradition bezieht, überschrieben ist: „Vom ungeschriebenen Worte Gottes" (De Verbo Dei non scripto). In der That, Tradition als eine Glaubensnorm muß nothwendig dem entsprechen, was die ungeschriebene Lehre oder das ungeschriebene Wort Gottes genannt wird.

das Beiwort „apostolisch" als einen gemeinschaftlichen Ausdruck, um beide Arten zu bezeichnen. Und wirklich ein passenderer Name, als apostolisch, konnte ihnen nicht leicht gegeben werden; denn sie beziehen sich auf Lehren, welche, mögen sie nun zuerst von Christus selbst mitgetheilt, oder später vom heiligen Geiste eingegeben sein, in beiden Fällen von den Aposteln vorgetragene Lehren waren [7]).

II.

Von diesen einleitenden Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke wollen wir jetzt zu den Beschlüssen und Kanons selbst fortschreiten. Der erste der Beschlüsse, welche sich auf Schrift und Tradition beziehen, wurde in der vierten Sitzung des Concils, gehalten den 8. April 1546, nur einige Wochen nach Luther's Tode, gefaßt. Da dieser Beschluß von der größten Wichtigkeit ist, so wird es nöthig sein, die Worte desselben ausführlicher anzuführen. „Die heilige, ökumenische und allgemeine Synode zu Trient, gesetzlich versammelt im heiligen Geist, unterm Vorsitz überdies der drei Gesandten des apostolischen Stuhles, stets vor Augen habend, daß durch Wegräumung der Irrthümer in der Kirche erhalten werde die echte Reinheit des Evangeliums, welches, verkündigt vor Zeiten durch die Propheten in den heiligen Schriften, unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, durch seinen eigenen Mund zuvörderst verkündigt und dann verordnet hat, daß es jeglicher Creatur verkündigt werde durch die Apostel als eine Quelle sowohl der Heilswahrheit, als der Sittenlehre; erkennend sofort, daß diese Wahrheit und Lehre enthalten ist in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen Traditionen, welche, von den Aposteln empfangen, entweder aus dem Munde Christi selbst, oder durch Eingebungen des heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand übergeben, bis auf uns herabkamen; folgend dem Beispiel der rechtgläubigen Väter, nimmt an und verehrt mit den gleichen Gefühlen der Frömmigkeit und Ehrfurcht (pari pietatis affectu ac reverentia) alle Bücher sowohl des alten als neuen Testamentes, weil ein Gott beider Urheber ist,

---

7) Im römisch-katholischen Katechismus, ebenso wie im trientischen Glaubensbekenntniß, werden beide Arten gleichfalls in dem Ausdruck „apostolisch" begriffen.

gleichwie die **Traditionen**, sowohl diejenigen, welche sich auf den Glauben, als auch jene, welche sich auf die Sitten beziehen, als solche, welche entweder aus dem Munde Christi selbst geflossen, oder, vom heiligen Geist eingegeben, in der katholischen Kirche in ununterbrochener Folge aufbewahrt worden sind."[8]) Dann lautet, nach einer Aufzählung der Bücher, welche den Kanon der Schrift, der römischen Kirche gemäß, ausmachen, und welche der Gegenstand einer künftigen Betrachtung sein werden, der Beschluß weiter wie folgt: „Aber wenn jemand diese ganzen Bücher mit allen ihren Theilen, so wie sie herkömmlich in der katholischen Kirche gelesen werden und in der alten lateinischen Ausgabe, der Vulgata, enthalten sind, nicht als heilig und kanonisch annehmen, oder wissentlich und vor-

8) Sacrosancta, oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur; quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos, tanquam fontem omnis et salutaris veritatis, et morum disciplinae, omni creaturae praedicari jussit; prospiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in **Libris scriptis** et **sine scripto Traditionibus**, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non **Traditiones** ipsas, tum ad **Fidem** tum ad **Mores** pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione conservatas, *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.* P. XX., ed. 1564. Diese Originalausgabe der trientischen Concils-Acten hat folgenden Titel: „Canones et Decreta sacrosancti, oecumenici et generalis Concilii Tridentini, sub Paulo III., Julio III., Pio IV., Pontificibus Maximis. Index Dogmatum et Reformationis. Romae, apud Paulum Manutium Aldi F. M.D.LXIIII., fol." Ich habe nicht allein aus dieser, unter Aufsicht des Papstes Pius IV. herausgegebenen Originalausgabe die Stellen angeführt, sondern auch aus einer beglaubigten Abschrift dieser Ausgabe. Denn der päpstlichen Confirmatio Concilii, welche den Beschlüssen folgt, ist nachstehende schriftliche Erklärung beigefügt: „Nos sacri, oecumenici et generalis Concilii Tridentini Secretarius, et Notarii infrascripti, Decreta ipsius sacri Concilii, in praesenti Volumine contenta, cum *originalibus* contulimus; et, quia cum eis concordantia reperimus, ideo sic in fidem *manu propria* subscripsimus." Dann folgen die Namen des Secretairs und der beiden Notare von ihren eigenen Händen. Diese beglaubigte Abschrift befindet sich in unsrer öffentlichen Bibliothek unter der Bezeichnung H. 9, 39.

säßlich die vorgenannten **Traditionen** verwerfen sollte, so soll er verflucht sein. Jedermann soll demnach wissen, wie und auf welche Weise diese Synode, nachdem sie den Grund zu einem Glaubensbekenntniß gelegt hat [9]), gesonnen ist, zu verfahren, und welche Zeugnisse und Autoritäten sie hauptsächlich zur Bestätigung der Lehren und Wiederherstellung der Sitten in der Kirche (in confirmandis **Dogmatibus** et instaurandis in Ecclesia **Moribus** [10]) zu gebrauchen gedenkt."

Dieser Beschluß ist also ganz entscheidend über Schrift und Tradition. Wir sehen, daß die römische Kirche beides, das geschriebene und das ungeschriebene Wort, mit gleichen Gefühlen der Frömmigkeit und Verehrung annimmt. Wir sehen aber auch den Grund, weßhalb das geschriebene und das ungeschriebene Wort als gleich angenommen werden; denn ihre Gleichheit ist auf die Erklärung gegründet, daß das ungeschriebene Wort eben so gut, als das geschriebene, seinen Ursprung ableitet „entweder von dem Munde Christi selbst, oder von den Eingebungen des heiligen Geistes." Hieraus erkennen wir ferner die Unabhängigkeit der Tradition und der Schrift; denn sie fließen aus der nämlichen Urquelle, fließen jedoch, gleich vom Anfang ihres Laufes, durch verschiedene Kanäle.

Wiederum ist es einleuchtend, daß dieser Beschluß beides, die göttliche und apostolische Tradition in sich begreifet, obgleich er dies nicht durch die Ausdrücke „göttlich" und „apostolisch" thut. Aber es zeigt sich auch nicht die geringste Anspielung auf die dritte Art, oder die kirchliche Tradition; und daraus erhellet, daß wir es hier mit

---

9) Dies geht auf den vorhergehenden, in der dritten Sitzung gemachten Beschluß, welcher überschrieben ist: Decretum de *symbolo* fidei, und sich auf das apostolische Glaubensbekenntniß bezieht, welches hier als der eigentliche Anfang ihrer Berathschlagungen gesetzt ist zur Nachahmung dessen, was man von den alten Vätern sagt, „qui sacratioribus Conciliis hoc scutum contra omnes haereses *in principio* suarum actionum apponere consuevere."

10) Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et *traditiones* praedictas sciens et prudens contempserit *anathema sit.* Omnes itaque intelligant quo ordine et via ipsa Synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, *et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis, in confirmandis dogmatibus, et instaurandis in Ecclesia moribus, sit usura.* Ib. p. XXI.

keiner andern Tradition zu thun haben, als mit der Tradition als einer Glaubensnorm. Wir müssen ferner bemerken, daß die Traditionen hier beschrieben werden als herrührend, theils aus dem Munde Christi, theils von den Eingebungen des heiligen Geistes, mit andern Worten, daß die göttlichen und apostolischen Traditionen hier, wie anderswo, bestimmt sind als die Bestandtheile des ungeschriebenen Wortes, oder der Tradition als einer Glaubensnorm. Dieser Beschluß allein gewährt also einen hinlänglichen Beweis der im vorhergehenden Kapitel aufgestellten Sätze.

Noch ist der Schlußsatz dieses Beschlusses beachtenswerth: denn wenn ein Zusatz-Beweis erfordert würde, daß die Tradition hier eben so gut, wie die Schrift, als Glaubensnorm betrachtet werde, so kann ihn dieser Satz gewähren. Der Beschluß schließt mit der Erklärung: was über Schrift und Tradition gesagt worden ist, ist gesagt worden, daß jedermann einsehen könne, „welche Zeugnisse und Autoritäten sie (die Synode) hauptsächlich zur Bestätigung der **Lehren** und Wiederherstellung der **Sitten** in der Kirche zu gebrauchen gedenkt." 11)

11) Da die Beschlüsse und Kanons des trientischen Concils die Lehren der römischen Kirche amtlich erklären, so kann keine Autorität zur Bestätigung dieser Beschlüsse und Kanons verlangt werden. Aber da der römische Katechismus, der betitelt ist: *Catechismus Romanus, ex Decreto Concilii Tridentini, et Pii V., Pontificis Maximi jussu primum editus*, ein anderes Dokument ist, auf welches wir uns zur Bestätigung der Lehren der römischen Kirche berufen können, so wollen wir wenigstens seine Uebereinstimmung mit dem oben angeführten Beschlusse bemerken. Die Vorrede zu diesem Katechismus theilt das Wort Gottes ein in das geschriebene und ungeschriebene, oder in Schrift und Tradition, auf dieselbe Weise, wie jener Beschluß. „Omnis *Doctrinae* ratio, quae fidelibus tradenda est, **verbo Dei** continetur, quod in **Scripturam Traditionesque** distributum est." Und der Herausgeber bezieht dies in einer Randglosse auf den nämlichen Beschluß: De verbo Dei *scripto* et *non scripto* extat peculiare Decretum sessione quarta Concilii Tridentini. Wir könnten eben so gut auch den Douay'schen Katechismus anführen; denn obgleich dieser nicht dasselbe amtliche Ansehen mit dem römischen hat, so ist er doch merkwürdig, weil ein Auszug desselben in London 1809 „mit Erlaubniß", wie auf dem Titelblatte steht, herausgekommen ist. Im zweiten Theile nun, mit der Ueberschrift: „Erklärung des Glaubens", finden wir folgende Frage und Antwort: „Fr.: Sind alle diese Glaubenspunkte in der heiligen Schrift geschrieben? — Antw. Viele sind dort deutlich ausgesprochen; andere aber sind blos durch das lebendige Wort der Gläubigen überliefert und werden apostolische Traditionen genannt".

III.

Aus dieser förmlichen Erklärung hinsichtlich der zwei Autoritäten, welche das trientische Concil so zur Befestigung der Lehren (in confirmandis dogmatibus) anzuwenden sich vorsetzt, folgt natürlich, daß dies die Autoritäten sind, welche in den nachfolgenden Beschlüssen aufgewiesen werden. Daher finden wir auch, daß der Beschluß, welcher in der darauf folgenden Sitzung über die Erbsünde gefaßt wurde, durch eine Berufung auf Schrift und Tradition eingeleitet wird. Wiederum in der sechsten Sitzung wird der Beschluß über die Rechtfertigung dargestellt als gegründet eben so gut auf das ungeschriebene, als auf das geschriebene Wort; denn die Autorität, auf welche man sich dort bezieht, wird so beschrieben, daß sie wenigstens die Tradition mit einschließt. Sie wird als eine Lehre beschrieben, „quam Sol justitiae, Christus Jesus, fidei nostrae auctor et consummator, docuit, Apostoli tradiderunt et Catholica Ecclesia, Spiritu sancto suggerente, perpetuo retinuit.“ [12]) Dies stimmt aber ganz genau mit der Beschreibung der Doctrina tradita. Die Einleitung zu den Beschlüssen der siebenten Sitzung enthält wiederum eine Berufung auf die Scripturarum doctrinam und die Apostolicas traditiones. [13]) Nun beziehen sich die Kanons dieser Sitzung auf die sieben Sakramente, wo die Hilfe der Tradition gewiß erfordert wird [14]). In der achten, neunten, zehnten, elften und zwölften Sitzung wurden keine Glaubensartikel in Betrachtung gezogen. Endlich in der dreizehnten, welche am 11. Oktober 1551 gehalten ward, wurde ein Beschluß über das Sakrament des Abendmahls des Herrn abgefaßt, mit der Ueberschrift: „Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento.“ In der Einleitung zu diesem Beschluß erklärt die römische Kirche, diejenige Lehre zu überliefern, „welche die katholische Kirche, gelehrt von unserm Herrn Jesus Christus selbst und von seinen Aposteln, und unterrichtet vom heiligen Geist, der ihr täglich alle Wahrheit mittheile, stets erhalten habe und bis an's Ende der Welt erhalten werde.“ [15]) Diese Beschreibung stimmt genau mit

12) Ib. p. XXX.

13) Ib. p. L.

14) Ib. p. LI.

15) Doctrinam tradens, quam semper Catholica Ecclesia, ab ipso Jesu Christo, Domino nostro, et ejus Apostolis erudita, atque a Spiritu sancto, illi

der Tradition als Glaubensnorm; aber die Schrift ist hier nicht erwähnt, wenigstens nicht namentlich. Auch ist sie nicht ohne Grund übergangen; denn das vierte und fünfte Kapitel dieses Beschlusses bezieht sich auf die Transsubstantiation und die Anbetung der Hostie. Die Transsubstantiation wird daselbst beschrieben als „die Verwandlung des ganzen Wesens des Brodes in das Wesen des Leibes Christi, und des ganzen Wesens des Weines in das Wesen seines Blutes."[16]) Und der erste diesem Beschlusse beigefügte Kanon bedient sich des Ausdrucks **corpus et sanguis una cum anima**, ebenso des Ausdrucks **totus Christus**[17]).

---

omnem veritatem indies suggerente, edocta, *retinuit* et ad finem usque saeculi *conservabit*. Ib. p. LXXI.

16) Haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini, conversionem fieri *totius* substantiae panis in substantiam corporis Christi, Domini nostri, *totius* substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Ib. p. LXXIV.

17) Der erste diesem Beschlusse beigefügte Kanon lautet wie folgt: „Si quis negaverit in sanctissimae Eucharistiae Sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem *una cum anima*, et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde *totum* Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo, ut *in signo vel figura*, aut virtute, anathema sit." Ib. p. LXXVII. Sollte irgend ein Zweifel über die wirkliche Meinung der Transsubstantiation bleiben, so kann ihn dieser Kanon heben. Die im Beschlusse selbst gegebene Erklärung, daß das völlige Wesen des Brotes und Weines in Christi Fleisch und Blut verwandelt werde, führt in der That von selbst darauf, daß nach der Einsegnung gar nichts mehr von Brot und Wein vorhanden sein könne; oder die Verwandlung kann keine gänzliche gewesen sein, was doch dort behauptet wird. Ferner sagt der Kanon: was nach der Einsegnung da ist, ist *totus* Christus, und Christus ist nicht blos unter einem Zeichen oder Bilde (in *signo* vel *figura*) da. Allein Bossuet sagt in seiner „Auslegung der katholischen Kirchenlehre", Cap. IX., wo er die Lehre vom Abendmahl erklärt, über den Leib und das Blut Christi, sie wären „gleichsam unter einer andern Gestalt verhüllt vorhanden." Ferner bemerkt er (S. 61.), daß „das Zeichen, welches natürlich einen Gegenstand vorstelle, öfters den Namen desselben erhalte, weil es so zu sagen ihm eigen sei, jenen Begriff zu erzeugen"; und er wendet diese Bemerkung an mit dem Zusatze, daß, „wenn man ein Zeichen festsetze, das an sich gar keine Verwandtschaft mit dem Bezeichneten habe, z. B. einen Bissen Brot zur Bezeichnung eines menschlichen Körpers, es ohne vorhergehende Erklärung den Namen jenes Gegenstandes erlange". Wenn nun, zu Folge des Beschlusses und Kanons, die Verwandlung des Wesens so vollkommen geschieht, daß nach der Einsegnung der ganze Christus vorhanden ist, und nicht nur eine Darstellung sei-

Daher verlangt die römische Kirche, in Uebereinstimmung mit diesem Begriff, eine wirkliche Anbetung der Hostie. Denn das fünfte Kapitel dieses Beschlusses ist nicht etwa blos „De veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda“ überschrieben, sondern „De Cultu et veneratione huic“ etc. Derselbe hohe Grad von Verehrung, welcher Gott selbst gezollt wird, ist hier als der der Hostie gebührende ausgesprochen [18]). Und der Grund einer solchen Verehrung der Hostie ist in folgenden Worten angezeigt: „Wir glauben, daß derselbe Gott hier gegenwärtig ist, welchen der ewige Vater in die Welt sandte mit den Worten: Und alle Engel sollen ihn anbeten.“ [19])

Die vierzehnte Sitzung bezieht sich auf die Lehren von der Buße und der letzten Oelung. Bei diesen beiden Lehren geschieht Berufung sowohl auf die Schrift als auf die Tradition. Aber wir haben hier einen Beweis von jener Vormundschaft, oder besser Dienstbarmachung, welche gegen das Ende des vorigen Kapitels beschrieben wurde. — Etwas der zu beweisenden Lehre Aehnliches, oder eine vorausgesetzte dunkle Andeutung wird in den Worten der Schrift aufgesucht. Und dann bekommt diese dunkle Andeutung durch das Licht der Tradition auf einmal Klarheit und deutlichen Bezug auf die zu beweisende Lehre. So geschieht zu Gunsten der letzten Oelung Berufung auf das fünfte Kapitel des Briefes Jakobi; da dort etwas gesagt wird über die Salbung mit Oel im Namen des Herrn, so erklärt sich der Beschluß über die von Jakobus gebrauchten Worte: „quibus verbis (ut ex Apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit) docet materiam, formam, proprium ministerium et effectum hujus salutaris Sacramenti.“ [20])

---

ner durch ein Zeichen oder Bild, so kann Bossuet's Auslegung schwerlich mit dem trientischen Concil vereinigt werden.

18) Die Worte des Beschlusses selbst lauten: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quia omnes Christi fideles, pro more in Catholica Ecclesia semper recepto, *Latriae* cultum, qui *vero Deo* debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant.“ Ib. p. LXXIV.

19) Illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus, introducens in orbem terrarum, dicit: Et *adorent* eum omnes Angeli Dei. Ib. p. LXXIV.

20) Ib. p. XCVI.

Daher wird das Oel erklärt als ein von einem Bischof geweihtes Oel; die zu gebrauchende Form wird erklärt, zu sein: „**Per istam unctionem**“ **etc.** — Von dieser durch die Tradition hineingelegten Erklärung findet sich auch nicht die geringste Spur im Text: und wir sehen hier, wie sehr der Text der heiligen Schrift der Verdrehung ausgesetzt ist, und wie er aussagen muß, was nur immer gut scheint, daß die Tradition ihn sagen lassen soll. — Aehnliches Verfahren wird beim Beweise der Buße angewandt. Das von Johannes dem Täufer im dritten Kapitel des Evangeliums Matthäi gebrauchte Wort „*μετανοεῖτε*“, welches schlechthin bedeutet „bekehret euch,“ soll, vom Licht der Tradition unterstützt, bedeuten „thut Buße.“ Daher ist auch *μετανοεῖτε* also übersetzt in dem römischen Testament; so nennt man nämlich die englische Uebersetzung, welche von den Katholiken in diesem Lande gebraucht wird; und diese Uebersetzung ist von folgender Anmerkung über das Wort „Buße“ begleitet. „Dieses Wort bezeichnet, nach dem Gebrauch der Schrift und der heiligen Väter, nicht blos Reue und Lebensbesserung, sondern auch Abbüßung (Bestrafung) der begangenen Sünden durch Fasten und dergleichen Bußübungen.“

Noch elf Sitzungen hielt dieses Concil und dauerte bis zum Jahre **1564**, wo seine Beschlüsse und Kanons unter päpstlicher Autorität herauskamen. Aber da die zweiundzwanzigste und fünfundzwanzigste diejenigen sind, welche sich hauptsächlich auf unsere gegenwärtige Untersuchung beziehen (denn in der That waren mehrere bloße Aufschiebungs- (**Prorogations**) Beschlüsse), so wird es genügen, die Beschlüsse der fünfundzwanzigsten zu bemerken mit einem paßlichen Bezug auf die zweiundzwanzigste. Die in der fünfundzwanzigsten gefaßten Beschlüsse beziehen sich auf Fegfeuer, Ablaß, Reliquien und Anrufung der Heiligen. Der auf das Fegfeuer sich beziehende Beschluß beginnt folgendermaßen: „Da die katholische Kirche, unterrichtet vom heiligen Geiste aus den heiligen Schriften und der alten Tradition der Väter (**antiqua Patrum traditione**) in ihren heiligen Concilien und zuletzt in diesem ökumenischen gelehrt hat, daß ein Fegfeuer vorhanden sei, und daß die dort befindlichen Seelen unterstützt werden durch der Gläubigen Gebet, vorzüglich aber durch das angenehme Altaropfer, so befiehlt dieses heilige Concil den Bischöfen, allen Fleiß anzuwenden, daß die heilsame Lehre vom Fegfeuer, überliefert von den heiligen Vätern und Concilien, von den Gläubigen in Christo geglaubt, erhalten,

gelehrt und überall gepredigt werde." [21]) Hier ist merkwürdig, daß, obgleich der Beschluß mit einer Berufung sowohl auf die Schrift, als auf die Tradition beginnt, doch, gleichsam als wären sich die Verfertiger desselben bewußt gewesen, daß ihnen die Schrift keine Unterstützung gewähre, das Wort Schrift am Ende des Ausspruchs weggelassen ist, wo erklärt wird, die heilsame Lehre vom Fegfeuer sei „überliefert von den heiligen Vätern und Concilien." Daß der Ausdruck „alte Tradition der Väter (antiqua Patrum traditio)" sich blos auf die Ueberlieferungsweise bezieht, und daß immer vorausgesetzt wird, die Lehre sei apostolische Tradition, erhellet aus einer Vergleichung dieses mit einem Beschluß, der sich auf das Meßopfer bezieht, wo der Gegenstand des Fegfeuers gleichfalls hineingezogen ist. Denn in diesem Beschlusse wird von der Hostie gesagt, daß sie, „zu Folge der apostolischen Tradition (juxta Apostolorum traditionem), nicht blos für der lebenden Gläubigen Sünden, Strafen, Genugthuungen und andere Nothdurft, sondern auch für die noch nicht völlig von ihren Sünden gereinigten (nondum ad plenum purgatis) Verstorbenen mit Fug und Recht dargebracht werde." [22]) Dieser Beschluß über das Meßopfer und seine Wohlthat für die Seelen im Fegfeuer ist auch noch in anderer Hinsicht merkwürdig; denn in ihm wird selbst kein Versuch gemacht, den Namen der Schrift mit dem der Tradition zu verbinden.

Im Beschluß wegen Ablaß wird eben so wenig versucht, die

---

21) Cum catholica ecclesia, Spiritu sancto edocta ex sacris literis et *antiqua Patrum traditione*, in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, Purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit sancta Synodus Episcopis, ut sanam de Purgatorio doctrinam a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Ib. p. CCI.

22) Quare non solum pro fidelium *vivorum* peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro *defunctis* in Christo, *nondum ad plenum purgatis*, rite, juxta **Apostolorum traditionem**, offertur. Ib. p. CXLI. — Eben so sagt der römische Katechismus (p. 52, ed. 1572) bei der Erklärung der Lehre vom Fegfeuer: „De hujus quidem doctrinae veritate, quam et scripturarum testimoniis, et *apostolorum traditione* confirmatam esse, *sancta Concilia* declarant" etc. — Und eine Randglosse bezieht sich nicht blos auf das florentische Concil, sondern auch auf die fünfundzwanzigste Sitzung des trientischen.

Schrift zu Hilfe zu rufen. Dies beruht allein auf der Macht der Kirche, welche ihr „vom Himmel herab gegeben ward" (divinitus sibi tradita) [23]. Wirklich ist in dem Beschluß wegen Ablaß große Vorsicht angewandt; denn es war eben der Verkauf dieses Ablasses, welcher zuerst den Unwillen Luther's erregt und dann die Reformation in Deutschland veranlaßt hatte.

Der Beschluß wegen der Reliquien und Heiligen ist überschrieben: „De invocatione, veneratione, et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus." Hier ist ebenfalls kein Versuch gemacht, die Schrift zum Dienst dieser heiligen Synode zu zwingen; denn die Mitglieder derselben waren sich bewußt, daß ihnen die Schrift entgegen sei. Selbst auch die Tradition scheint aufgegeben worden zu sein, wenigstens die apostolische; denn die Berufung geschieht auf den Gebrauch der apostolischen Kirche (apostolicae Ecclesiae usum). [24] Dennoch befinden sich im römischen Meßbuch (Missale romanum), welches Kraft eines in dieser Sitzung verfaßten Befehles [25]) herausgegeben wurde, mehrere Collecten, welche keinen andern Grund haben, als diesen Beschluß de invocatione Sanctorum. Diese Collecten sind so fern, die Hoffnung der Erlösung auf das Verdienst und die Vermittlung Christi allein zu setzen, daß sie nicht selten die Verdienste und die Verwendung der Heiligen anrufen. Und damit kein Zweifel hierüber mehr statt finde, will ich ein Beispiel anführen: es soll die Collecte auf den Tag St. Nikolaus sein, dessen Andenken den 6. Dezember gefeiert wird. Diese Collecte, übereinstimmend mit den Worten des römischen Meßbuches, welches vor einigen Jahren in London zum Gebrauch der Laien in englischer Sprache herausgegeben wurde, lautet wie folgt: „O Gott, der du vordem durch unzählbare Wunder den heiligen Bischof Nikolaus geehrt hast, gieb, wir flehen dich an, daß durch sein Verdienst und seine Verwendung uns Befreiung werde von der Gluth der ewigen Flammen!" [26]) Und damit

---

23) Ib. p. CCXXXIII.

24) Ib. p. CCII.

25) Ib. p. CCXXXIV. Er ist betitelt: „De Indice Librorum, Catechismo, Breviario et Missali."

26) Siehe S. 527 des römischen Meßbuches zum Gebrauch der Laien, enthaltend die Messen, welche das Jahr hindurch zu halten verordnet sind. Gedruckt und herausgegeben von P. Keating, 1806, 12. In dem Missale romanum

man nicht etwa wähne, die gegenwärtigen Mitglieder der römischen Kirche beriefen sich minder häufig, als ihre Vorfahren, auf die Verdienste der Heiligen, sei es bemerkt, daß die Collecten dieses römischen Meßbuches in englischer Sprache bisweilen sowohl Verdienste als Verwendung einführen, wo wir sie in dem Original-**Missale romanum** nicht finden. Ein merkwürdiges Beispiel davon zeigt sich in der Collecte auf St. Patricius, den Schutzheiligen von Irland[27]).

(ed. Antverpiae, 1680, fol.) kann man die Collecte auf St. Nikolaus Tag S. 411 finden.

27) Im römischen Meßbuch in englischer Sprache, S. 562, berufen sich die Collecten auf Beides, auf „Verdienste und Vermittelung" des heiligen Patricius. Im lateinischen **Missale romanum**, p. 455, ed. 1680, befinden sich drei Collecten auf St. Patricius-Tag, welcher, wie im englischen Meßbuch, auf den 17. März festgesetzt ist. Die erste, welche *Oratio* genannt ist, spricht von St. Patricius, jedoch ohne Verdienste und Vermittelung. In der zweiten, welche *Secreta* heißt, wird der Name Patricius gar nicht genannt. In der dritten Collecte, genannt *Postcommunio*, wird er wieder genannt, aber blos mit den Worten *intercedente* beato Patricio. In der Collecte auf St. Georg, den Schutzheiligen von England, hat das **Missale romanum** (p. 467) sich schon sowohl auf seine Verdienste, wie auf seine Vermittelung berufen, und folglich finden wir Beides im englischen Meßbuch, S. 570. Andere Beispiele von Anrufung der Verdienste und der Vermittelung der Heiligen zugleich kann man im nämlichen Meßbuch finden, wenn man die Collecten der heil. Scholastika, St. Richards von Chichester, St. Wilhelms, Erzbischofs von York, St. Fidelis, St Johannes *a Facundo*, der heil. Juliana, St. Thomas Becket's, St. Hieronimus Emilian, St. Lorenz und St. Andreas Avellinus zu Rathe zieht. Die Beispiele von Anrufung des Verdienstes oder der Vermittelung allein sind unendlich. Ich muß bemerken, daß ich hier vom englischen Meßbuch, oder dem in London 1806 herausgegebenen **Missale** spreche; denn die Collecten im **Missale romanum** weichen oft von den entsprechenden Collecten im englischen Meßbuche ab; und das letztere hat wirklich nicht allein Collecten, sondern auch Heilige, welche im erstern nicht vorkommen. Z. B., die heil. Scholastika, deren Andenken nach dem englischen Meßbuche den 10. Februar gefeiert wird, ist im **Missale romanum** unbemerkt gelassen. Wenigstens hat die Ausgabe, die vor mir liegt, keine Collecte auf irgend einen Heiligen für den 10. Februar. Die Collecte auf die heil. Scholastika ergießt sich S. 556 des englischen Meßbuches also: „O Gott, der du, um uns ein unschuldiges Leben zu empfehlen, genehmigtest, daß die Seele der heiligen Jungfrau Scholastika in Taubengestalt zum Himmel emporstieg, gieb, daß wir durch ihr Verdienst und Gebet ein unschuldiges Leben führen hienieden und einst aufsteigen zur ewigen Wonne!"

So groß ist die Ueberbauung (Superstruction), welche die römische Kirche durch einen trientischen Concil-Beschluß erhoben hat, der sich selbst blos auf eine Tradition, und noch überdieß auf eine solche gründet, welche dieses Concil selbst nicht für eine apostolische zu erklären wagte!

IV.

Kein fernerer Beweis ist erforderlich, daß der römischen Kirche die Schrift nicht die einzige Quelle des christlichen Glaubens ist. Und die wenigen Bemerkungen, welche noch nöthig zu sein scheinen, sind solche, die sich auf das Ansehen des trientischen Concils beziehen. Die auf Kirchenzucht sich beziehenden Beschlüsse sind nicht in allen Ländern ohne Widerrede befolgt worden. In Frankreich, z. B., sind die Rechte der gallicanischen Kirche den Beschlüssen über Kirchenzucht entgegengesetzt worden. Aber die auf die Lehren sich beziehenden Beschlüsse, mit welchen wir es jetzt allein zu thun haben, und welche daher auch allein in diesem Kapitel angeführt worden sind, werden allgemein von den Bekennern des römisch-katholischen Glaubens angenommen. Denn die Beschlüsse über die Lehre erklären mit dem nämlichen Ansehen die Grundsätze der römischen Kirche, wie unsere neununddreißig Artikel die Grundsätze der englischen. Ja, sie erklären sie mit noch größerem Ansehen. Was für Zweifel auch (sagt Bellarmin) Manche über die persönliche Untrüglichkeit des Papstes hegen, was für Zweifel über das Ansehen eines Concils, bevor dessen Beschlüsse durch den Papst bestätigt sind, statt finden mögen, — so stimmen doch alle Katholiken (fährt Bellarmin fort) in diesem Punkt überein, daß der Papst und ein General-Concil zusammen durchaus untrüglich sind, wenn sie Beschlüsse über **Glaubens- und Sittenlehren** abfassen (pontificem cum generali concilio non posse errare, in condendis fidei decretis, vel generalibus praeceptis morum [28]). Nun wurde das trientische Concil durch päpstliche Autorität berufen; drei päpstliche Gesandte hatten beim Concil den Vorsitz; und endlich erhielt es die Bestätigung des Papstes, betitelt „Confirmatio

---

28) De Romano Pontifice, Lib. IV., cap. 2.

Concilii," welche seinen Beschlüssen angehängt ist [29]). Ueberdies wird es in jeglichem Beschluß ein allgemeines Concil genannt. Auch heißt es ein „Concil, rechtmäßig versammelt im heiligen Geiste," und folglich ein über die Möglichkeit zu irren erhabenes Concil. Es mangelte daher diesem Concil nichts, um ihm, nach den Grundsätzen der römischen Kirche, den Charakter der Untrüglichkeit zu geben. Und daß in ihrer Berufung und feierlichen Abhaltung so allgemeine Concilien wirklich untrüglich seien, wird nirgends strenger behauptet, als in den theologischen Vorlesungen des Collegiums zu Maynooth; denn in der Abhandlung de Ecclesia Christi wird folgender Satz behauptet: „Concilia, convocatione et celebratione generalia, sunt infallibilia." [30]) Sogar hinsichtlich der Kirchenzucht wird die Giltigkeit (Autorität) dieses Concils, obschon bestritten in Frankreich, vom Collegium zu Maynooth behauptet; denn der Schlußsatz der Abhandlung de Ecclesia Christi erklärt, daß das trientische Concil nicht blos hinsichtlich der Lehre ein Compendium aller vorhergehenden Concilien, sondern daß es auch hinsichtlich der Kirchenzucht als ein Handbuch der Kirchendiener (Clerisei) anzunehmen sei [31]).

Endlich zeigt sich noch eine Rücksicht, in welcher das trientische Concil für unsere gegenwärtige Untersuchung noch wichtiger wird, als alle frühern Concilien zusammen genommen. Es ist nämlich das letzte von der römischen Kirche berufene allgemeine Concil. Folglich ist kein Vorwand zu der Meinung da, daß seine Beschlüsse und Kanons nicht die gegenwärtigen Grundsätze dieser Kirche enthielten. Nicht etwa, daß der Vorwand triftig wäre, selbst wenn seitdem auch ein allgemeines Concil wieder versammelt gewesen wäre; denn, zufolge der Grundsätze der römischen Kirche, steht es nicht in der Macht eines einzelnen allgemeinen Concils, zu widerrufen, was ein früheres allgemeines Concil hinsichtlich des Glaubens und der Sittenlehren beschlossen hat. Die Untrüglichkeit selbst kann nicht für unwahr erklären, was die Untrüglichkeit für wahr erklärt hat.

---

29) Siehe p. CCXXVII.

30) De Ecclesia Christi, p. 166.

31) Itaque *maximo* in pretio illud Concilium habere debent *omnes Clerici*, cum ratione *Dogmatum* sit veluti omnium praecedentium Synodorum compendium, et ratione *Disciplinae* merito dici possit *Manuale* Sacerdotum, vel eorum, qui Sacerdotio sunt initiandi. P. 442.

Da wir nun außer Zweifel gesetzt haben, welches die Grundsätze der römischen Kirche über Schrift und Tradition sind, so werden wir im nächsten Kapitel fortfahren, die Grundsätze der englischen Kirche über dieselben Gegenstände durch Berufung auf unsre Liturgie, Artikel und Homilien darzulegen.

Drittes Kapitel.

Berufung auf die Liturgie, die Artikel und Homilien, zum Beweis des Satzes, daß die englische Kirche das Ansehen der Tradition, als einer Glaubensnorm, verwirft, und ihre Lehren blos auf das Ansehen der Schrift gründet. — Wirkungen dieser Verwerfung dargethan durch einen Ueberblick unserer Lehrartikel.

I.

Wie die Behauptungen der römischen Kirche über Schrift und Tradition durch Berufung auf das trientische Concil bestätigt wurden, so müssen die Behauptungen der englischen Kirche über den nämlichen Gegenstand durch Berufung auf unsere Liturgie, Artikel und Homilien bestimmt werden. Allein die erste und hauptsächlichste Berufung muß auf die Artikel gemacht werden; denn in unseren Religions-Artikeln müssen wir natürlich eine Erklärung über die Autorität erwarten, auf welche sich die Lehren unserer Kirche gründen. Nun entspricht der sechste Artikel genau dem Beschluß, welcher einige Jahre zuvor in der vierten Sitzung des trientischen Concils gefaßt wurde, und von dem im vorigen Kapitel ausführlicher Bericht gegeben ward. Wie das trientische Concil in diesem Beschlusse die Autorität festgesetzt hat, auf welche es gesonnen ist seine Lehren zu stützen, so erklärte die Londoner Synode im sechsten Artikel, auf welche Autorität ihre Lehren gegründet sind. Das trientische Concil hat zwei gleiche und unabhängige Autoritäten als Lehrstützen anerkannt. Aber unser sechster Artikel erklärt, daß es nur eine einzige solche Autorität gebe. „Die heilige Schrift (sagt dieser Artikel) enthält alles zur Seligmachung Nöthige, so daß von dem, was nicht in derselben steht, noch durch dieselbe bewiesen werden mag, niemand verlangen kann, daß es als

Glaubensartikel angenommen, oder für erforderlich oder nöthig zur Seligmachung erachtet werde." Dieser Artikel widerspricht also geradezu dem angeführten Beschlusse. Denn anstatt der ganzen Glaubensnorm zwei Bestandtheile in der Schrift und Tradition beizulegen, anstatt die Tradition, oder das ungeschriebene Wort, im Ansehen mit der Schrift, als dem geschriebenen Worte, gleich zu stellen, — gesteht er die völlige Autorität der Schrift allein zu. Der sechste Artikel verwirft demnach gänzlich und unbedingt die Tradition als Glaubensnorm, obschon der Ausdruck Tradition nicht darin gebraucht ist. Nicht weniger entscheidend sind der zwanzigste und einundzwanzigste Artikel. Der erstere erklärt, daß, „obschon die Kirche eine Zeugin und Bewahrerin der heiligen Schrift sei, sie dennoch, wie sie nichts gegen dieselbe beschließen solle, eben so auch außer derselben nichts als nothwendig zur Seligkeit zu glauben zwingen dürfe." Der letztere sagt, daß, was von allgemeinen Concilien „als zur Seligkeit nöthig angeordnet sei, weder Kraft noch Autorität habe, wenn nicht bewiesen werden könne, daß es aus der heiligen Schrift genommen sei." Nichts kann deutlicher, als dieser Artikel, gegen solche allgemeine Concilien, wie das trientische, sein, wo mancherlei Dinge hinsichtlich des Glaubens festgesetzt wurden, von welchen weder gezeigt wurde, noch gezeigt werden konnte, daß sie aus der heiligen Schrift genommen wären.

Wenn wir die Homilien untersuchen wollten, würden wir finden, daß die Schrift in ihnen immer als die einzige Quelle des christlichen Glaubens dargestellt wird. Indessen wird es genügend sein, den Anfang der ersten Homilie anzuführen, welche ich eben aus dem Grunde wähle, weil sie zeigt, wie wichtig es unseren Reformatoren schien, sich so bald als möglich von der Tradition als Glaubensnorm selbst zu befreien. Die erste Homilie beginnt nun auf folgende Art: „Einem Christen kann nichts nöthiger und nützlicher sein, als die Kenntniß der heiligen Schrift, weil in derselben das wahrhaftige Wort Gottes enthalten ist, welches uns seine erhabene Größe und zugleich des Menschen Pflicht vor Augen legt. Und es giebt keine zu unserer Rechtfertigung und ewigen Seligkeit nothwendige Wahrheit oder Lehre, welche nicht aus dieser Quelle der Wahrheit gezogen wird, oder gezogen werden kann." Wenn wir nun diese Stelle der ersten Homilie mit dem in der vierten Sitzung des trientischen Concils gefaßten Beschluß vergleichen, so sollten wir fast schließen, daß der oder die Verfasser desselben wenigstens den Inhalt dieses Beschlusses vor Augen gehabt

hätten. Denn gegen die Meinung, das Wort Gottes bestehe aus einem geschriebenen und ungeschriebenen Wort, erklärt diese Homilie, daß „Gottes wahres Wort" in der Schrift, oder im geschriebenen Wort gesucht werden muß. Wiederum gegen die Meinung, als seien zwei Quellen der Wahrheit vorhanden, erklärt diese Homilie, „daß es keine zu unserer Rechtfertigung und ewigen Seligkeit nothwendige Wahrheit oder Lehre gebe, welche nicht aus dieser Quelle, nämlich der Schrift, gezogen wird, oder gezogen werden kann."

Wenn wir ferner unsere Liturgie, hinsichtlich der Schrift, als der einzigen Glaubensquelle, untersuchen, werden wir sie mit den Artikeln und Homilien überall in Uebereinstimmung finden. Förmliche Erklärungen über diesen Gegenstand dürfen wir freilich in Collecten und Gebeten nicht erwarten. Es genügt, daß sie sich auf die Schrift, und zwar auf die Schrift allein berufen. So hebt die Collecte auf den zweiten Adventssonntag also an: „Heiliger Gott, der du machtest, daß alle heiligen Schriften uns zur Belehrung verfaßt sind!" — und die Epistel, welche für diesen Tag bestimmt ist, beginnt: „Was vormals geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben mögen." Doch es ist unnöthig, fernere Beweise für einen Satz anzuführen, der schon hinlänglich durch die Artikel allein begründet ist.

II.

Wir wollen nun von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreiten. Und wie wir im vorhergehenden Kapitel einen summarischen Blick auf die von der römischen Kirche, zufolge ihrer Anerkennung der Tradition als Glaubensnorm, angenommenen Lehren thaten, so wollen wir jetzt auch einen summarischen Blick auf die von der englischen Kirche, zufolge ihrer Abweisung der Tradition als Glaubensnorm, verworfenen Lehren thun. Diese verworfenen Lehren sind im vierzehnten, zweiundzwanzigsten, fünfundzwanzigsten, achtundzwanzigsten, dreißigsten und einunddreißigsten Artikel angegeben. Aber außer den Lehren, welche in diesen Artikeln bestimmt und gänzlich verworfen sind, giebt es noch Lehren, welche, obschon dem Namen nach beibehalten, doch dem Inhalt nach verändert worden sind. Von dieser Art sind die Lehren, welche im neunten, zehnten, elften, zwölften und dreizehnten Artikel erklärt sind. Es ist wahr, daß die fünf zuletzt

erwähnten Artikel nicht allein dazu bestimmt waren, der römischen Kirche entgegenzutreten; aber da sie ihr doch durchaus widersprechen, so müssen wir sie mit den andern betrachten, wenn wir eine vergleichende Darstellung beider Kirchen unternehmen wollen. Die betreffenden Artikel, sowohl von der ersteren als letzteren Art, müssen demnach in gehöriger Ordnung untersucht werden.

Der ersteren Art erster Artikel, der zur Betrachtung kommt, ist der vierzehnte. Dieser Artikel bezieht sich auf die „Werke der Uebergebühr (Supererogation)," d. h. auf die überzähligen Verdienste der Heiligen, welche den Schatz hervorbrachten, aus welchem die römische Kirche ihren Sündenablaß zu holen pflegte. Denn in diesen überzähligen Verdiensten, auf die rechte Weise von der Kirche ausgetheilt, glaubte man, daß die Sünden der Anderen eine Ausgleichung fänden. Wir haben aber gesehen, daß im Beschluß über Ablaß keine Berufung auf die Schrift geschah. Der zweiundzwanzigste Artikel sagt: „Die römische Lehre in Bezug auf Fegfeuer, Begnadigung, Verehrung und Anbetung der Bilder sowohl, als Reliquien, und ebenso Anrufung der Heiligen ist ein vergeblich ersonnenes und auf keine Gewährleistung der Schrift gegründetes Ding, das sogar dem Worte Gottes widerstreitet." Hier sehen wir also, daß diese Lehren deßhalb verworfen wurden, weil sie keine „Gewährleistung der Schrift," weil sie keine andere Begründung, als die Tradition als Glaubensnorm, haben. Aber im vorhergehenden Kapitel ist gezeigt worden, auf welche Art die auf diese Lehren sich beziehenden Beschlüsse und Kanons des trientischen Concils sich auf die Autorität der Tradition berufen. — Der fünfundzwanzigste Artikel verwirft fünf der sieben von der römischen Kirche angenommenen Sakramente: und es erhellet aus dem vorigen Kapitel, daß die Kanons, welche sich auf die sieben Sakramente beziehen, durch eine Berufung sowohl auf die **Apostolicas Traditiones**, als auf die **Scripturarum Doctrinam** eingeleitet werden. — Im achtundzwanzigsten Artikel wird die Transsubstantiation aus demselben Grunde verworfen, „weil sie nicht durch die heilige Schrift bewiesen werden kann." Und wir haben gesehen, daß der Beschluß des trientischen Concils, welcher sich insbesondere auf die Transsubstantiation bezieht, durch eine Berufung auf die Tradition, und nicht auf die Schrift, eingeleitet wird. Ferner sagt dieser Artikel: „Das Sakrament des heiligen Abendmahls wurde nach Christi Verordnung nicht vorenthalten, herumgetragen, empor gehoben, oder gar angebetet." Aber

der Beschluß des trientischen Concils, welcher die Anbetung der Hostie befiehlt, macht gar nicht den geringsten Anspruch auf schriftliches Ansehen. Er beruft sich auf die Tradition, und auf Tradition allein. — Der dreißigste Artikel erklärt, daß „der Kelch des Herrn den Laien nicht vorzuenthalten sei." Dieser Artikel ist gegen die Behauptung eines Beschlusses gerichtet, der in der einundzwanzigsten Sitzung gefaßt wurde; ein Beschluß, welcher im vorigen Kapitel nicht angeführt wurde, weil er sich eben so wenig auf die Tradition, als auf die Schrift beruft. Ja, er widerspricht sogar öffentlich der Tradition, und stützt die Lehre von der Darreichung unter einerlei Gestalt auf die bloße Autorität der Kirche. „Die heilige Mutter, die Kirche (sagt dieser Beschluß) erkennt ihre eigene Autorität in der Verwaltung der Sakramente an; und obschon vom Anfang der christlichen Religion der Gebrauch desselben (sc. des Abendmahls) unter beiderlei Gestalt nicht ungewöhnlich war, jedennoch in der Zeitfolge diese Gewohnheit weit und breit sich geändert hat, so hat die Kirche, durch wichtige und gerechte Ursachen bewogen, den Gebrauch der Mittheilung unter einerlei Gestalt für gut gefunden und ihn als Gesetz vorgeschrieben." [1])

---

1) Quare agnoscens sancta mater Ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet *ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset*, tamen progressu temporis latissime jam mutata illa consuetudine, gravibus et justis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi, approbavit, et pro *lege* habendam decrevit. P. CXXX. Als eine Entschuldigung der Versagung des Kelches fügt das trientische Concil dem dritten Kapitel des in der einundzwanzigsten Sitzung gemachten Beschlusses folgende Erklärung bei: „Insuper declarat, quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est, in suprema illa coena hoc Sacramentum *in duabus speciebus* instituerit et Apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam *sub altera tantum specie totum atque integrum Christum* verumque sacramentum sumi." Nun hat der in der vierzehnten Sitzung hinsichtlich der Transsubstantiation gefaßte Beschluß erklärt, daß das völlige Wesen des Brotes in das Wesen des Leibes Christi, und das ganze Wesen des Weines in das Wesen seines Blutes verwandelt werde (*totius* substantiae *panis* in substantiam *corporis* Christi Domini nostri, et *totius* substantiae *vini* in substantiam *sanguinis* ejus). P. LXXIV. Zufolge des Beschlusses über die Transsubstantiation wird das Brot blos der Leib Christi; denn es ist ja der Wein, welcher sein Blut wird. Und der Ausdrck „*totius* substantiae" setzt diese Folgerung außer allen Zweifel; denn was völlig in ein Wesen verwandelt wird, kann ja nicht zum Theil in ein anderes verwandelt werden. Nach dem Beschluß über die Transsubstantiation

Ein offenbarerer Widerspruch, sowohl gegen die Tradition, als gegen die Schrift, läßt sich schwerlich finden. — Ferner sagt unser einunddreißigster Artikel, indem er sich weiter über die Lehre vom heiligen Abendmahl erklärt: „Die nur einmal geschehene Aufopferung Christi ist die vollkommene Erlösung, Versöhnung und Genugthuung für alle Erb- und wirklichen Sünden der ganzen Welt, und es giebt keine andere Genugthuung für Sünden, als sie allein." Dieser Artikel ist der Lehre, welche in dem in der zweiundzwanzigsten Sitzung gefaßten und **Doctrina de sacrificio Missae** betitelten Beschlusse behauptet wird, entgegengesetzt, worin das tägliche Opfer der Messe, unter dem Namen des unblutigen Opfers, und zwar als ein Opfer behauptet wird, das wahrhaftig Sühnung (**sacrificium vere propitiatorium**) bewirke, nicht allein für die Sünden der Lebendigen, sondern sogar auch für die Verstorbenen, die noch nicht aus dem Fegfeuer erlöset wären. Nun wurde im vorigen Kapitel gezeigt, daß gar kein Versuch gemacht worden ist, diese Lehre auf die Autorität der Schrift zu gründen, sondern daß sie blos für übereinstimmend mit der apostolischen Tradition (**juxta Apostolorum Traditionem**) erklärt wurde.

Durch diese Betrachtung der von der englischen Kirche, aus dem Grunde: daß sie nicht in der Schrift begründet sind, verworfenen Lehren und durch die zu gleicher Zeit angestellte Vergleichung derselben mit den Beschlüssen des trientischen Concils entdecken wir gerade in diesen Beschlüssen eine Bestätigung des Grundsatzes, von welchem die englische Kirche ausgeht. Denn nur in neun auf diese Lehren sich beziehenden Beschlüssen hat das trientische Concil vorgegeben, bei der Autorität der Schrift allein zu verbleiben. Wo übrigens Berufung auf die Schrift geschieht, geschieht zugleich auch Berufung auf die Tradition. Aber in den meisten auf diese Lehren bezüg-

ist also das Empfangen der Hostie, oder des gesegneten Brodes, buchstäblich das Empfangen des Leibes Christi, und das Empfangen des gesegneten Weines buchstäblich das Empfangen seines Blutes. Es ist folglich ganz im Widerspruch mit diesem Beschluß, zu sagen, daß, wer bloß Brod, oder bloß Wein empfange, beides, Leib und Blut empfange. Wenn dennoch das Concil zu Trient in der einundzwanzigsten Sitzung erklärt, daß „der völlige und ganze Christus (*totus* atque *integer* Christus) unter einerlei Gestalt empfangen werde (sub *altera* tantum specie)," so hatte es unter Pius IV. sicherlich vergessen, was es unter Julius III. in der dreizehnten Sitzung beschlossen hatte.

lichen Beschlüssen geschieht Berufung auf die Tradition allein. Und in einer derselben sogar geschieht die Berufung weder auf die Schrift, noch auf die Tradition. Eine merkwürdigere Zusammenstimmung und zu gleicher Zeit eine befriedigendere Rechtfertigung für unsere Kirche möchte wohl nicht zu verlangen sein [2]).

III.

Von den Lehren, welche gänzlich verworfen worden sind, wollen wir zu denen übergehen. welche zwar dem Namen nach beibehalten, aber ihrem Wesen nach verändert wurden. Es sind dies diejenigen Lehren, welche in den fünf Artikeln, vom neunten bis zum dreizehnten, erklärt wurden. Es ist um so mehr nöthig, diese fünf Artikel zu untersuchen, weil sie, da sie keine unmittelbare Anspielung auf die römische Kirche enthalten, wirklich als mit den Lehren jener Kirche übereinstimmend dargestellt worden sind. Es zeigt sich aber in ihnen allen einige Verschiedenheit, und in dreien derselben ist der Unterschied wesentlich. Allein wenn wir diese Artikel mit Hinsicht auf die römische Kirche betrachten, so dürfen wir ihre anderweitigen Beziehungen nicht übersehen; denn sonst würde ihr ganzer

---

2) Diese Darstellung dient zugleich ferner, die Richtigkeit der Behauptung zu zeigen, als gründe die römische Kirche keine ihrer Lehren auf die Tradition allein. Daß die Tradition erfunden wurde, um in Verbindung mit der Schrift zu wirken, ist unstreitig wahr; sie wird als eine Norm zur Erklärung der Schrift angewandt; und wir haben bereits gesehen, auf welche Art der Schrifttext unter die Aufsicht der Tradition, als seiner Auslegerin gestellt wird. Allein die Behauptung, daß keine Lehre blos auf das Ansehen der Tradition gegründet werde, wird gerade durch diese Beschlüsse des trientischen Concils widerlegt, indem sie sich auf die Tradition allein beziehen. Wirklich gesteht auch Kardinal Bellarmin, dessen Abhandlung „vom Worte Gottes" die pünktlichste und ausgedehnteste Auskunft über Schrift und Tradition ertheilt, daß es Einiges, sogar auf den Glauben sich Beziehendes, gäbe, welches nicht in der Schrift enthalten sei, und welches folglich blos von der Tradition abhänge. Schrift und Tradition als zwei Theile der Glaubensnorm darstellend, sagte er von ersterer: „Quia vero non est regula totalis, sed partialis, inde illi accidit, quod *non omnia* mensuret, et propterea aliquid sit de **Fide**, quod in ipsa *non* continetur." *De Verbo Dei*, Lib. IV., cap. 12. Die Behauptung findet sich im Douay'schen Katechismus. Siehe das vorhergehende Kapitel II., Anmerk. 11.

Inhalt nicht verstanden werden. Diesen zwiefachen Bezug vor Augen habend, wollen wir sie also ihrer Reihenfolge nach untersuchen.

Der neunte Artikel, welcher die Erbsünde betrifft, ist derjenige, welcher am wenigsten von der römischen Kirche abweicht, obschon eine Vergleichung desselben mit dem in der fünften Sitzung der trientischen Kirchenversammlung gefaßten Beschlusse zeigen wird, daß der Artikel und der Beschluß nicht in jeder Hinsicht übereinstimmt. Aber dieser Artikel war auch in der That nicht bestimmt, blos der römischen Kirche entgegen gesetzt zu werden; denn da er sich selbst auf die Erklärung beschränkt: „der Mensch ist sehr weit abgewichen von seiner ursprünglichen Vollkommenheit und wird durch seine eigene Natur zum Bösen hingezogen,“ so bestreitet er in der That den Irrthum, als sei der Mensch so weit von seiner ursprünglichen Vollkommenheit abgewichen, daß er sie gänzlich verloren hätte und eine reine Sammlung von Bosheit geworden wäre; ein Begriff, welcher, weit von dem der Demuth entfernt, alle Gefühle der Sittlichkeit nach und nach ausrotten muß. — Aber der zehnte Artikel, betreffend den freien Willen, steht im offenen Widerspruch mit der römischen Kirche. „Der Zustand des Menschen nach dem Sündenfall (sagt dieser Artikel) ist der Art, daß der Mensch sich nicht selbst bekehren, noch durch die Kraft seiner eigenen Natur und durch gute Werke sich selbst zum Glauben und zur Anrufung Gottes geschickt machen kann. Deßhalb haben wir keine Macht, gute, Gott wohlgefällige Werke zu vollbringen, wenn nicht die Gnade Gottes durch Jesum Christum uns vorbereitet, daß wir guten Willen haben, und mit uns wirkt, wenn wir den guten Willen haben.“ Nun erklärt der fünfte und sechste in der sechsten Sitzung der trienter Kirchenversammlung gemachte Kanon, daß des Menschen freier Wille durch den Sündenfall nicht so ganz verloren ging. Hier ist also ein offenbarer Widerspruch. Wir behaupten, daß der Mensch ohne (göttlichen) Beistand nichts Gottgefälliges thun könne: die römische Kirche behauptet, daß er ohne göttlichen Beistand wenigstens einige gottgefällige Werke zu thun vermöge. Aber die Irrthümer der römischen Kirche waren nicht die einzigen, gegen welche dieser Artikel gerichtet wurde. Denn wie er einerseits behauptet, daß der Mensch ohne göttlichen Beistand nichts Gottgefälliges thun könne; so begreift er andererseits auch in sich, daß er mit göttlichem Beistand dasselbe thun könne und solle. So erklärt er wirklich bestimmt, daß zu diesem Zwecke die Gnade Gottes „mit uns“ wirke, und giebt da-

durch zu verstehen, daß wir selbst unsere Seligkeit bewirken müssen bei mitwirkender Gnade Gottes. Er widerspricht daher dem Irrthum, der eine Mitwirkung im Werk der Seligkeit läugnet; ein Irrthum, welcher, indem er dem Menschen nichts in dieser Hinsicht zu thun übrig läßt, den Glauben herbeiführen muß, daß seine Handlungen gleichgiltig seien und daß die Redlichkeit ohne Gefahr bei Seite gesetzt werden könne.

Der elfte, zwölfte und dreizehnte Artikel stehen entschieden mit den Lehren der römischen Kirche im Widerspruch. Der dreizehnte Artikel erklärt, daß Werke, vor der Rechtfertigung vollbracht, unmöglich gute Werke sein können, sondern daß sie eher die Natur der Sünde haben. Allein dies wird im siebenten in der sechsten Sitzung des trientischen Concils gefaßten Kanon ausdrücklich geläugnet. Wiederum sagt unser zwölfter Artikel, daß gute Werke nach der Rechtfertigung folgen; während nach den Behauptungen der römischen Kirche wenigstens einige gute Werke da sein müssen, welche der Rechtfertigung vorausgehen. Denn der neunte Kanon der sechsten Sitzung behauptet, daß man durch den Glauben allein nicht gerechtfertigt werde. Damit die Lehre der römischen Kirche über diesen Gegenstand besser verstanden werde, will ich die Worte des Kanons selbst anführen. „Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, anathema sit." Aber da die römische Kirche, während sie die Rechtfertigung durch den Glauben allein läugnet, sie nicht durch die Werke allein behauptet, und unser elfter Artikel öfters so ausgelegt wird, als könne er die Werke mit in sich fassen, so haben die Römlinge hieraus Gelegenheit genommen, unsere Lehre von der Rechtfertigung als wesentlich mit ihrer eigenen übereinstimmend darzustellen. Weil nun die Rechtfertigung durch den Glauben als ein unterscheidender Zug des Protestantismus betrachtet wird, so ist es der Mühe werth, zu untersuchen, in wiefern diese Darstellung richtig sei. Und da man nichts gewinnt, wenn man den Hauptpunkt eines Beweises umgeht, so will ich ihn zuvörderst in seiner ganzen Stärke aufstellen, und dann — ihn widerlegen.

Spricht der Katholik zum Protestanten: „Wenn ihr behauptet, daß wir im Widerstreit wären über die Lehre von der Rechtfertigung, so sind eure Unterscheidungen entweder blos in den Worten, oder ihr seid Solifidianer und Antinomianer." — „Nein (sagt der Protestant),

wir sind weder Solifidianer, noch Antinomianer; denn wenn wir sagen, daß die Menschen durch den Glauben gerechtfertigt werden, so meinen wir nicht einen todten Glauben, oder einen Glauben, der gar keine guten Werke erzeugt. Nein! der gerechtmachende Glaube ist ein lebendiger Glaube! und ein lebendiger Glaube wird an seinen Werken erkannt, wie ein Baum an seinen Früchten erkannt wird." — „Gut also (sagt der Papist)! wenn euer gerechtmachender Glaube an seinen Werken erkannt wird, und folglich ohne Werke kein gerechtmachender Glaube ist, so haben die Werke, zufolge eurer eigenen Angabe, eine nothwendige Verbindung mit dem gerechtmachenden Glauben, und daher auch mit der Rechtfertigung selbst. Ferner (sagt der Papist), obgleich wir die Nothwendigkeit der guten Werke zur Rechtfertigung behaupten, so behaupten wir doch auch ausdrücklich die Nothwendigkeit des Glaubens. Da wir also (fährt der Papist fort) behaupten, daß Werke keine gerechtmachenden Werke seien, wenn sie nicht nach einem Grundsatz des Glaubens gethan werden, während ihr behauptet, daß der Glaube kein gerechtmachender Glaube sei, wenn derselbe keine Werke zeuge, geht nicht die Rechtfertigung in beiden Fällen aus der vereinten Wirkung des Glaubens und der Werke hervor? — Wo ist also (schließt der Papist) der mächtige Unterschied zwischen uns, sogar in diesem Artikel, welchen ihr als einen unterscheidenden Zug des Protestantismus zu betrachten gewohnt seid?" —

Dieser Beweis kann nicht anders widerlegt werden, als wenn man das verneint, was über den gerechtmachenden Glauben eingeräumt worden war. Denn sobald wir zugeben, daß der gerechtmachende Glaube ein lebendiger Glaube sei, kann man dem oben angeführten Schluß unmöglich entgehen. Gute Werke sind die natürlichen Früchte des Glaubens, und demnach seine nothwendigen Früchte, wenn der Glaube ein lebendiger oder erzeugender Glaube geworden ist. Auf diesem Standpunkt haben wir die nämliche Vereinigung des Glaubens und der Werke, welche der Katholik zur Rechtfertigung verlangt. Allein es ist ein Mißgriff, daß nach den Grundsätzen unserer Kirche der gerechtmachende Glaube ein lebendiger Glaube sein soll. Nach den Grundsätzen unserer Kirche ist er weder ein solcher, noch kann er es sein. Und es ist der Mangel an Unterscheidung zwischen gerechtmachendem und lebendigem Glauben, welchem wir allein die unzähligen Ungewißheiten und Widersprüche zuschreiben

müssen, in welche die Lehre von der Rechtfertigung innerhalb weniger Jahre verwickelt worden ist. Wenn unser zwölfter Artikel behauptet, daß „ein lebendiger Glaube ebenso deutlich erkannt werden kann, als ein Baum an den Früchten erkannt wird," so spielt der Artikel auf die Werke an, welche, wie hier bestimmt ist, „nach der Rechtfertigung folgen" und kann demnach keinen Theil an den Ursachen der Rechtfertigung haben. So läugnet der dreizehnte Artikel in der That die Möglichkeit der guten Werke vor der Rechtfertigung. Demnach kann der Glaube, der vorher gerecht gemacht hat, kein lebendiger oder fruchtbringender sein; denn dann hätte es ein Glaube sein müssen verbunden mit guten Werken, welche vor der Rechtfertigung wirklich nicht statt finden können. Die Lehre von der Rechtfertigung, wie sie die englische Kirche vorträgt, steht in entschiedenem Widerspruch mit dieser Lehre in der römischen.

Würde der Einwurf gemacht, daß diese Vertheidigung der englischen Kirche gegen die Beschuldigung der Aehnlichkeit mit der römischen die erstere dem Vorwurf des Antinomianismus aussetzte, so antworte ich, daß, obschon die Rechtfertigung in dem Sinne unserer Artikel (auch in dem Sinne des Apostels Paulus) zu ihrer Erlangung die Vollbringung guter Werke nicht erheischt, sie dennoch unumgänglich nöthig sei zur Erlangung der endlichen und ewigen Seligkeit. Der Unterschied zwischen der Rechtfertigung und der endlichen oder ewigen Seligkeit ist im Eingang unserer ersten Homilie erklärt, wo gesagt wird, daß die heilige Schrift allen nöthigen Unterricht „zu unserer Rechtfertigung und ewigen Seligkeit" enthalte. Unsere endliche und ewige Seligkeit ist unsere Glückseligkeit in einem künftigen Zustande, — in dem Zustande, wovon unser Erlöser selbst erklärt hat, daß er wolle „einem jeglichen vergelten nach seinen Werken." [3]) Allein unsere Rechtfertigung findet im gegenwärtigen Leben statt; sie findet statt bei unserem Zutritt in den Christenverein, zu welchem nichts weiter erfordert wird, als Reue, durch die wir der Sünde entsagen, und Glauben, durch welchen wir den Verheißungen Gottes unerschütterlich vertrauen. Indem wir also der Sünde entsagen, werden wir gerechtfertigt durch den Glauben, bevor er wirklich ein lebendiger ist, oder bevor er wahrhaft gute Werke hervorgebracht hat. Obschon jedoch der Glaube, welcher zur Rechtfertigung hinreicht,

3) Matth. XVI., 27.

kein lebendiger Glaube ist, so müssen wir Sorge tragen, daß er es werde, wenn wir gerechtfertigt sind; oder unsere Rechtfertigung wird von keinem Nutzen sein. So müssen wir uns vor dem übeln Irrthum hüten, daß der gerechtmachende Glaube nothwendig zu guten Werken führe. Gute Werke sind in der That seine natürlichen Früchte; aber sie sind nicht eher seine nothwendigen Früchte, als bis er ein lebendiger oder erzeugender Glaube geworden ist. Und wie ein Baum verwelken kann, ehe er Früchte getragen hat, so kann der Glaube auch welken, bevor er gute Werke erzeugt hat. Aber wenn er verwelkt ohne gute Werke zu erzeugen, so wird der Glaube, der uns in die Christengemeinschaft gebracht, seines vorgesetzten Zweckes ermangeln, und wir werden der ewigen Seligkeit verlustig. — Auf diese Weise ist die englische Kirche einerseits vor dem Vorwurf des Antinomianismus geschützt, während andererseits ihre Verschiedenheit von der römischen sichtbar wird.

Hier können wir die Uebersicht unserer Lehrartikel schließen; denn sie sind mit den Lehren der römischen Kirche verglichen worden, sowohl diejenigen, in welchen sich die Verschiedenheit von der römischen Kirche durchaus, als auch jene, in welchen sie sich nur theilweise zeigt. Und so hätten wir nicht nur deutlich gesehen, daß beide Kirchen ihren Glauben auf verschiedene Grundlagen stützen, sondern auch daß die auf diesen Grundlagen von ihnen errichteten Gebäude eine der Grundlage selber entsprechende Verschiedenheit zeigen [4]).

Jetzt bleibt aber noch die Frage zu untersuchen, ob die englische Kirche hinlänglichen Grund habe, die Tradition als Glaubensnorm zu verwerfen. Denn wenn es, wie die Papisten behaupten, wahr ist, daß göttliche und apostolische Traditionen, welche die Bestandtheile dieser Glaubensnorm sein sollen, wirklich vorhanden sind, so kann ihre Autorität nicht bestritten werden. Diese Frage also, welche eben eine sehr wichtige ist, soll im nächsten Kapitel untersucht werden.

---

4) Eine kurze Bestimmung der Hauptlehren, in welchen die römische Kirche sich von der englischen unterscheidet, kann man finden in der Professio Fidei Catholicae, secundum Concilium Tridentinum, ex Bulla Pii Papae IV.

Viertes Kapitel.

Untersuchung der Frage, ob die göttliche und apostolische Tradition, welche das ungeschriebene Wort Gottes, oder die Tradition als Glaubensnorm bilden sollen, wirklich, oder nur in der Einbildung vorhanden sind. — Vorläufige erläuternde Bemerkungen. — Beweis, daß es keinen Grund für deren behauptetes Vorhandensein giebt. — Verwerfung der Tradition als Glaubensnorm, das Lebensprincip der Reformation.

Da wir uns jetzt anschicken, die Frage zu untersuchen, ob die englische Kirche hinlänglichen Grund habe, das Ansehen, welches die römische der Tradition als Glaubensnorm beilegt, zu verwerfen, so wird diese Untersuchung selbst uns erleichtert und ihre Ergebnisse besser verstanden werden, wenn wir vorläufig Alles, was sich auf die Hauptentscheidungsfrage zwischen beiden Kirchen bezieht, unter einen Gesichtspunkt bringen. Es ist wahr, die Beschaffenheit der Frage über Schrift und Tradition, wie sie beide Kirchen bezugsweise berührt, ward bereits im ersten Kapitel erklärt. Allein wie nachher einerseits auf die trientische Kirchenversammlung, und andererseits auf unsere eigenen Glaubensartikel eine Berufung gemacht worden ist, so sind wir jetzt in Stand gesetzt, einen umfassenden Blick auf diesen Gegenstand zu werfen und die Sache in allen ihren Verhältnissen zu bestimmen.

Wir haben gesehen, daß die römische Kirche das Wort Gottes in zwei Theile trennt; in das geschriebene und in das ungeschriebene Wort, von denen das erstere Schrift, das letztere Tradition genannt wird. Daher Bellarmin auch seine Abhandlung **De Verbo Dei** in zwei Abtheilungen zerfällt, in deren ersterer er das **Verbum Dei scriptum**, und in der letzteren das **Verbum Dei non scriptum** betrachtet. Ferner, daß das ganze Wort Gottes die ganze Glau-

bensnorm genannt wird. Und da das ganze Wort Gottes aus zwei Theilen besteht, nämlich dem geschriebenen und dem ungeschriebenen Worte, oder Schrift und Tradition, so folgt, daß Schrift und Tradition als zwei Theile der Glaubensnorm betrachtet werden, welche zusammen die ganze Glaubensnorm, oder das ganze Wort Gottes bilden. Daher sagt Bellarmin: „**Totalis Regula Fidei est verbum Dei, sive revelatio Dei Ecclesiae facta, quae dividitur in duas Regulas partiales, Scripturam et Traditionem.**“ [1])

Wiederum werden diese zwei Theile der Glaubensnorm, d. i. Schrift, oder geschriebenes Wort, und Tradition, oder ungeschriebenes Wort, als zwei gleiche und von einander unabhängige Glaubensnormen dargestellt. Nun ist das Ganze dieser Bestimmung durch eine amtliche Urkunde, nämlich durch den in der vierten Sitzung des trientischen Concils gefaßten Beschluß bestätigt. Denn dieser Beschluß erklärt, daß beide, das geschriebene und das ungeschriebene Wort, „mit gleichen Gefühlen der Frömmigkeit und Verehrung (**pari pietatis affectu ac reverentia**)“ angenommen werden müssen. Und die Gleichheit (des Ansehens), welche ihnen hier zugeschrieben wird, ist auf die Erklärung gegründet, daß das ungeschriebene Wort nicht minder, als das geschriebene, aus Christi Munde, oder von den Eingebungen des heiligen Geistes hervorging [2]). Wir sehen also, daß das ungeschriebene Wort, oder die Tradition, so dargestellt wird, als leite es sein Ansehen von derselben Quelle ab, wie das geschriebene, oder die Schrift. Folglich, wenn die Schrift und Tradition als zwei (gleiche) Glaubensnormen betrachtet werden, leitet die letztere Norm nichts in Betreff ihres Ansehens von der ersteren ab. Die Tradition wird demnach als eine der Schrift sowohl gleiche, als von derselben unabhängige Glaubensnorm betrachtet.

Ferner, wie das Wort Gottes in Schrift und Tradition eingetheilt ist, wird die Tradition selbst wiederum in zwei Theile zerlegt, von denen der eine die Lehren enthält, welche von Christus selbst mitgetheilt, der andere aber jene begreift, welche von den Aposteln unter

1) Siehe Kap. I., Anmerk. 12. In dem in der vierten Sitzung des trientischen Concils gefaßten Beschlusse sind die Ausdrücke, deren man sich bedient, diese zwei Glaubensnormen zu bezeichnen: *Libri scripti* und *Traditiones sine scripto.*

2) Siehe die im Kap. II., Anmerk. 8 angeführte Stelle.

der Leitung des heiligen Geistes vorgetragen wurden. Die Lehren der ersteren Art werden göttliche Traditionen, die der letzteren apostolische genannt.[3]). Diese Unterabtheilung des ungeschriebenen Wortes ist in dem in der vierten Sitzung der trientischen Kirchenversammlung gefaßten Beschlusse ausdrücklich bezeichnet, obschon die Unterscheidung dort nicht durch den Gebrauch dieser Ausdrücke gemacht ist.

Wiederum muß bemerkt werden, daß, wenn wir vom ungeschriebenen Worte Gottes sprechen, oder von der ungeschriebenen Lehre (wie es von Bellarmin auch genannt wird), wir keineswegs eine Lehre meinen, welche gar nirgends aufgezeichnet worden wäre, sondern nur eine solche Lehre, die nicht von ihren Urhebern niedergeschrieben wurde. Wie auch Bellarmin im zweiten Kapitel des vierten Buches seiner Abhandlung **De Verbo Dei** bemerkt: „**Vocatur autem doctrina non scripta, non ea quae nusquam scripta est, sed quae non scripta est a primo autore.**“ Wirklich sollen die göttlichen und apostolischen Traditionen oder Lehren, die von Christus selbst oder von seinen Aposteln herrühren, aber von den letztern nicht aufgezeichnet wurden, von den Kirchenvätern niedergeschrieben worden sein und von dieser Art der Fortpflanzung die Nebenbenennung **antiqua Patrum traditio**[4]) erhalten haben.

Es ist nur noch eine Bemerkung nothwendig, damit der Gegenstand der gegenwärtigen Frage völlig verstanden werde. Da die Tradition, welche der römischen Kirche eine Glaubensnorm ist, aus der göttlichen und apostolischen zusammengesetzt ist, so sind diese, und zwar diese allein, die Traditionsarten, mit welchen wir es hier zu thun haben. Dies ist auch in der That deutlich bestimmt vom Verfasser der Abhandlung **De Ecclesia Christi**, welcher sagt: „**Quae nunc movetur controversia, est tantum de divinis et apostolicis traditionibus.**“ Folglich besteht der wesentliche Unterschied zwischen der englischen und römischen Kirche in der Annahme der göttlichen und apostolischen Traditionen von Seiten der letzteren, und im Verwerfen derselben von Seiten der ersteren. Daher sagt Bellarmin selbst, zur Bestimmung des Standes gegenwärtiger Frage,

---

3) Siehe Kap. I., Anmerk. 5.

4) Siehe Kap. II., Anmerk. 4, mit dem Text, der dieser Anmerkung vorhergeht und folgt.

daß die römische Kirche neben dem geschriebenen Worte noch ein ungeschriebenes annehme, d. i. (wie er selbst hinzufügt) die göttlichen und apostolischen Traditionen. Aber die Protestanten, im Gegensatz zur römischen Kirche, glaubend (wie Bellarmin in der nämlichen Stelle fortfährt), daß Alles, was zum **Glauben** und **(sittlichen) Thun** zu wissen nöthig ist, in der Schrift enthalten sei, behaupten, daß es keines ungeschriebenen Wortes bedürfe [5]). Auf gleiche Weise wird der wesentliche Unterschied zwischen der englischen und römischen Kirche in den theologischen Vorlesungen zu Maynooth erklärt; denn der Verfasser der Abhandlung **De Ecclesia Christi** fügt unmittelbar nach der oben angeführten, auf die göttlichen und apostolischen Traditionen sich beziehenden Stelle hinzu, daß dies die Traditionen seien, deren Ansehen von den Protestanten geläugnet werde. [6])

Wenn also die englische Kirche die Tradition als Glaubensnorm verwirft, (ein im vorigen Kapitel völlig erwiesener Umstand), so ver=

---

5) Siehe Kap. I., Anmerk. 11.

6) Unmitelbar nach den oben im Text angeführten Worten wird hinzugefügt: **Tales existere, quae ipsius legis scriptae vim habent, *negant Protestantes*. De Ecclesia Christi, p. 398.** Da nun die ausgezeichnetsten unter den römischen Schriftstellern selbst erklären, daß die Verwerfung des Ansehens, welches von der römischen Kirche der Tradition als Glaubensnorm beigelegt wird, die Protestanten im Allgemeinen als wesentlich bezeichne, so wird man wohl nicht vermuthen können, daß irgend ein Schriftsteller, er sei nun Papist oder Protestant, behaupten werde, daß diese Verwerfung die englische Kirche nicht wesentlich bezeichne. Wenn wir sagen, daß die Verwerfung der Tradition die englische Kirche von der römischen unterscheide, so muß es Jedem, der die Sache überlegt, einleuchten, daß keine andere Tradition gemeint sein könne, als diejenige, welche der römischen Kirche eine Glaubensnorm ist. Aber um der Verwirrung, welche aus dem Mißverstande der Ausdrücke entspringen könnte, bestmöglichst vorzubeugen, habe ich im Allgemeinen die Vorsicht gebraucht, den Ausdruck Tradition zu erklären, wenn ich gesagt habe, sie wurde von unseren Reformatoren verworfen. So sagte ich in meiner dreizehnten Vorlesung, S. 18: „Wenn die Tradition als eine von der Bibel unabhängige Glaubensnorm verworfen wurde, so behaupteten unsere Reformatoren" 2c. Eine ähnliche Erklärung wurde vorläufig S. 11 gegeben, wo der Gegenstand der Tradition zuerst zur Sprache kam. Nicht weniger Sorgfalt ist im gegenwärtigen Werke angewandt worden, der Verwirrung vorzubeugen, welche oft aus Mißverständniß der Ausdrücke entsteht.

wirft sie das, was die römische Kirche göttliche und apostolische Tradition nennt. Da demnach die Frage über den Thatbestand, oder die Frage, was von einer Kirche angenommen, und von der andern verworfen wird, deutlich bestimmt ist, so zeigt sich als das Nächste, die Frage über die Meinung zu erörtern. Welche von beiden Kirchen ist in dieser Hinsicht im Irrthum? Hat die römische hinlängliche Beweise, um darzuthun, daß die von ihr göttliche und apostolische Traditionen genannten Lehren wirklich göttlichen und apostolischen Ursprungs seien? — Wenn genügende Beweise vorgebracht werden könnten, daß jene wirklich das sind, was sie dem Vorgeben nach sein sollen, so könnte die englische Kirche sie nicht verworfen haben; denn in diesem Falle bildeten sie eine Glaubensnorm von gleichem göttlichem Ursprung mit der heiligen Schrift selbst. In diesem Falle würde sich das Ansehen, welches die römische Kirche der Tradition, oder dem ungeschriebenen Worte, als gleich und unabhängig von dem Ansehen der Schrift, oder dem geschriebenen Worte, zuschreibt, als auf einem festen Grund beruhend gezeigt haben. Das Ganze hängt demnach von der Beantwortung der einzigen Frage ab: Sind diese behaupteten göttlichen und apostolischen Traditionen wirklich vorhanden, oder nicht? — Von den Papisten wird natürlich eine bejahende Antwort gegeben. Deßhalb lautet auch der erste und vorzüglichste Satz über diesen Gegenstand in der Abhandlung De Ecclesia Christi folgendermaßen: „Existunt traditiones divinae et apostolicae;" woraus unmittelbar der Schluß gezogen wird „quae licet non scriptae, vim legis scriptae habent." 7) Es ist unsere Aufgabe daher, zu untersuchen, ob ihr Vorhandensein genügend bestätigt worden sei.

II.

Die Untersuchung, welche wir im Begriff sind anzustellen, wird sich am deutlichsten führen lassen, wenn wir Bossuet's Kapitel über Schrift und Tradition derselben zu Grunde legen. Und kein Katholik kann dagegen etwas einwenden, da Bossuet bei ihnen allgemein im höchsten Ansehen steht. In diesem Kapitel, dem siebenzehnten in seiner „Erläuterung des katholischen Glaubens," sagt Bossuet: „Da

7) Ib. p. 399.

Jesus Christus den Grund seiner Kirche durch Predigen legte, so war natürlich das ungeschriebene Wort die erste Norm des Christenthums; und als die Schriften des neuen Testamentes hinzukamen, wurde sein Ansehen dadurch nicht verringert. Dies bewegt uns, alle Lehren der Apostel, sie seien nun schriftlich oder mündlich vorgetragen, mit gleicher Ehrerbietung anzunehmen, wie auch der Apostel Paulus dies den Thessaloniern *) ausdrücklich empfiehlt." Niemand wird läugnen, daß Jesus Christus den Grund zu seiner Kirche durch Predigen legte; auch können wir nicht läugnen, daß das ungeschriebene Wort die erste Norm des Christenthums war. Da nichts, wenigstens so viel wir wissen, bei Lebzeiten unseres Erlösers aufgezeichnet wurde, so waren die Lehren, welche er vortrug, während dieses Zeitraums lauter göttliche Traditionen. Und göttliche Traditionen blieben sie, bis sie in den Evangelien aufgezeichnet wurden. Wiederum, da wahrscheinlicher Weise einige Jahre verflossen, nachdem die Apostel angefangen hatten, unter der Leitung des heiligen Geistes zu lehren, bevor sie ihre Lehren schriftlich aufsetzten, waren die Lehren, welche sie während dieses Zeitraums vortrugen, lauter apostolische Traditionen. Und apostolische Traditionen blieben sie, bis sie in den apostolischen Briefen aufgezeichnet wurden. Wir können demnach gewiß zugeben, daß die Tradition, oder das ungeschriebene Wort, die erste Norm des Christenthums war. Der Beweis schreitet weiter fort, daß, „als die Schriften des neuen Testaments hinzugefügt wurden, ihr Ansehen dadurch nicht vermindert ward." Dieser Beweis nun, welcher ebenso von andern Schriftstellern hinsichtlich desselben Gegenstandes angeführt wird, soll die Autorität begründen, welche dem ungeschriebenen Worte von der römischen Kirche eingeräumt wird. Denn da nicht geläugnet werden kann, daß dies die erste Norm des Christenthums war, leuchtet nicht unmittelbar ein, wie die Autorität, welche ihr damals zuerkannt wurde, durch den Umstand wirklich hätte aufgehoben werden sollen, daß eine andere Autorität ihr zur Seite gesetzt ward? — Doch wenn wir diesen Beweis etwas näher untersuchen, werden wir finden, daß er seine Widerlegung selbst in sich trägt. Denn er verbirgt (in sich) einen noch zu beweisenden Punkt, und ist demnach um nichts besser, als eine petitio principii. Wenn man sagt, daß die Schriften des neuen Testaments dem ungeschriebenen Wort

*) 2. Thess. 2, 15.

hinzugefügt wurden, so bringt der Ausdruck „hinzugefügt" einen solchen Unterschied unter die Gegenstände selbst, daß er schweigend eine Begründung ihrer künftigen Ueberbauung (Superstructur) herbeiführt. Die Annahme, daß das ganze einst ungeschriebene Wort später im neuen Testament aufgezeichnet wurde, würde eine Absurdität sein, wenn man sagt, das neue Testament wurde ihm hinzugefügt. Dieser Ausdruck bringt sehr künstlich mit sich, daß wenigstens ein Theil des göttlichen, von Christus und seinen Aposteln mitgetheilten Wortes im neuen Testamente nicht niedergeschrieben worden sei. Allein dies ist ein Punkt, welchen die Katholiken nicht für zugegeben annehmen können im Streit mit solchen, welche dies unwandelbar läugnen. Gleich beim Anfang der Reformation verwarfen sowohl Luther als Melanchthon die Tradition als Glaubensnorm, weil sie überzeugt waren, daß der ganze Inhalt des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, oder dem geschriebnen Worte, enthalten sei.

Allein wenn das ganze Wort Gottes in der Schrift, oder dem geschriebenen Wort, enthalten ist, wie ging es zu (wie vorher dargethan ward), daß der Apostel Paulus selbst Traditionen den Thessaloniern anempfiehlt? — In einer Anmerkung zu der so eben angeführten Stelle werden wir von Bossuet auf 2. Thess. 2, 15 verwiesen, wo der Apostel (nämlich nach den Worten der lateinischen Vulgate) sagt: „**Tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram;**“ und in den Worten der bei uns angenommenen Uebersetzung: „Haltet die Traditionen, welche euch gelehrt worden sind, sowohl durchs Wort, als durch unseren Brief." Diese Stelle betrachten die römisch-katholischen Schriftsteller im Allgemeinen als entscheidend; und demgemäß ruft die Anmerkung zu derselben in den neuen Ausgaben des römischen Testaments aus: „Sehet hier, daß die ungeschriebenen Traditionen der Apostel eben so gut anzunehmen sind, als ihre Briefe!"

Doch wir wollen einmal untersuchen, was Paulus unter diesen sogenannten Traditionen versteht. Hatte er die Absicht, einen Theil jener Traditionen in ihnen einzuschließen, welche Bestandtheile der römischen Glaubensnorm sind? — Kann nicht gezeigt werden, daß er diese hatte, so gewährt die Stelle durchaus keinen Beweis, daß diese Dinge vorhanden sind, deren Dasein dargethan werden soll. Wenn wir nun die Worte der Uebersetzung bei Seite lassen, und, den Vortheil aufgebend, welchen der Ausdruck „Tradition" schon durch

seinen Namen gewährt, die Worte des Urtextes untersuchen, so werden wir finden, daß der Ausdruck παράδοσις nicht so leicht einen Beweis gewährt, als die **Traditio** in der Vulgate. Wenn der Apostel Paulus zu den Thessaloniern sagt: „κρατεῖτε τὰς παραδόσεις,“ war dieser Ausdruck so umfassend, daß er im Allgemeinen bedeuten konnte: „Beobachtet die Vorschriften, welche euch überliefert worden sind.“ Und diese Vorschriften, welche ihnen theils schriftlich, theils mündlich überliefert worden waren, konnten sich ebensowohl auf die Kirchenzucht, als auf die Lehre beziehen. Die Kirche zu Thessalonich wurde von Paulus selbst gegründet, von welchem man also natürlich annehmen muß, daß er mancherlei Vorschriften ertheilt hatte, welche sich sowohl auf die Verwaltung der Gemeinde im Allgemeinen, als auch auf das persönliche Betragen der einzelnen Mitglieder bezogen. Und daß er wirklich das persönliche Betragen der einzelnen Mitglieder vor Augen hat, wenn er sich des Ausdruckes bedient, welchen wir durch „Tradition“ übersetzen, ist aus der Erklärung ersichtlich, welche er selbst von demselben Ausdrucke, nach einem Zwischenraum von nur sieben Versen, gegeben hat; denn er fährt dort mit folgenden Worten fort: „Wir gebieten euch, liebe Brüder, in dem Namen unseres Herrn Jesu Christi daß ihr euch enthaltet von jeglichem Bruder, der unordentlich wandelt, und nicht nach der **Tradition** (Vorschrift), welche ihr von uns empfangen habt. Denn ihr wisset selbst, wie ihr uns nachfolgen sollet: wir aber haben uns nicht unordentlich bei euch betragen, noch haben wir jemandes Brod umsonst gegessen, sondern mit Mühe und Anstrengung Tag und Nacht gearbeitet, daß wir ja niemand unter euch lästig würden; nicht etwa, weil wir deß nicht Macht hätten, sondern um in uns selbst euch ein Vorbild aufzustellen, dem ihr nachfolgen sollt. Denn da wir bei euch waren, geboten wir euch eben dies, daß derjenige, der nicht arbeiten will, auch nicht essen soll.“ Nach dieser vom Apostel selbst gegebenen Erklärung sehen wir, daß diese παραδόσεις, oder Traditionen, wie man es übersetzt hat, nichts weiter waren, als Vorschriften, welche er den Thessaloniern gab, nicht unordentlich zu wandeln, Anderer Brod nicht zu essen, sondern seinem Beispiel nachzufolgen und ihr eigen Brod sich durch Arbeit zu verdienen. Sobald demnach die ganze Stelle erklärt wird, entdecken wir, daß sie den Zweck, zu welchem sie die Katholiken anführen, gar nicht unterstützt und ihm sogar ganz fremd ist. Aber nichts ist bei den Schriftstellern über die Tradition gewöhnlicher,

als die mannigfaltigen Bedeutungen, in denen dieser Ausdruck gebraucht werden kann, sich zu Nutzen zu machen. Und da er alles Mögliche, was nur immer von Einem dem Andern überliefert wird, bezeichnen, da er demnach auch ebenso verschieden angewandt werden kann, als die überlieferten Gegenstände mannigfaltig sind, so können die Vertheidiger der römischen Kirche, was ihnen eben gut scheint, beweisen, indem sie also schließen: da Tradition Tradition ist, so ist Tradition in einem Sinne auch Tradition in einem andern. Auf diese Weise könnte auch die jüdische Masora zu einem Beweise für die römische Tradition dienen. Der Ausdruck „Masora" selbst bezeichnet Tradition, und sie enthält unter andern Gegenständen auch mancherlei Sagen zur hebräischen Bibel, welche, nach der Erzählung der Juden, viele Menschenalter hindurch mündlich fortgepflanzt worden waren, bevor man sie schriftlich sammelte. Setzen wir also alle Rücksicht auf die verschiedene Beschaffenheit der überlieferten Gegenstände bei Seite, so können wir ebenso gut in der Masora einen Beweis für die römische Tradition finden, als die Katholiken im zweiten Briefe an die Thessalonier.

Doch wir wollen annehmen, der Apostel habe beim Gebrauch des Ausdrucks *παραδόσεις* Lehren im Sinne gehabt, und wollen untersuchen, ob, selbst bei dieser Voraussetzung, die Stelle nun dasjenige beweise, was sie beweisen soll, und was sie beweisen muß, wenn sie nicht alle Beweiskraft für den gegenwärtigen Zweck verlieren soll. Nach dieser Voraussetzung also hätte Paulus den Thessaloniern Lehren mitgetheilt, welche nicht in seinen Briefen an dieselben enthalten sind. Allein folgt denn hieraus, daß sie in keinem andern der Paulinischen Briefe enthalten seien? — Seine Briefe an die Thessalonier gehören zu den frühsten, wenn sie nicht gar die ersten waren, die er schrieb. Und wer möchte es unternehmen zu beweisen, daß Lehren, welche in den beiden verhältnißmäßig so kleinen Briefen an die Thessalonier nicht niedergeschrieben sind, sich nicht später anderswo, entweder im Brief an die Römer, oder in den Briefen an die Korinther, an die Epheser, Kolosser, die Philipper, oder in denen an Timotheus und Titus aufgezeichnet finden? — Schon die bloße Möglichkeit, daß sie später anderswo aufgezeichnet wurden, ist genügend, die Beweiskraft dieser Stelle zu vernichten. Dann muß aber auch das gegenwärtige Vorhandensein apostolischer Traditionen ebensogut bewiesen werden, als ihr früheres; sonst sind die Behauptungen der

römischen Kirche nicht begründet. Zu diesem Zweck ist es nöthig zu zeigen, nicht allein daß Paulus auf Lehren anspiele, welche, als er an die Thessalonier schrieb, noch unaufgezeichnet waren, sondern daß er auf Lehren anspiele, welche auch in seinen nachfolgenden Briefen unaufgezeichnet blieben. Denn wenn er sie irgendwo niederschrieb, so sind sie jetzt nicht mehr apostolische Traditionen. Was sie aber waren, als er an die Thessalonier schrieb, ist eine unserm Zwecke ganz fremde Frage. Hier zeigt sich demnach eine zweite Möglichkeit, welche hinreichend ist, die Folgerung aufzuheben. Sie mögen nun später in andern apostolischen Briefen niedergeschrieben worden sein, oder sie mögen von Christus selbst vorgetragene und in den Evangelien aufgezeichnete Lehren gewesen sein. In beiden Fällen sind sie jetzt Bestandtheile des geschriebenen Wortes und folglich gewähren sie keinen Beweis für das gegenwärtige Vorhandensein eines ungeschriebenen Wortes.

Da wir nun gezeigt haben, wie die bloße Möglichkeit, daß Lehren, die zu einer Zeit unaufgezeichnet waren, zu einer andern aufgezeichnet werden konnten, hinreiche, die Richtigkeit der fraglichen Berufung darzuthun, so können wir fortschreiten zur Betrachtung der gänzlichen Unwahrscheinlichkeit, daß eine allweise Vorsehung, wenn sie dem Menschengeschlechte eine neue Offenbarung mittheilte, eine Lehre oder einen Glaubensartikel auf die Nachkommen durch ein so ungewisses Mittel, als die mündliche Tradition ist, hätte wollen fortpflanzen lassen. Es verhält sich mit den Lehren nicht, wie mit den Gebräuchen, oder gar mit den Gewohnheiten der bürgerlichen Gesetze. Die tägliche Ausübung der Kirche, oder die des Gerichtshofes kann viele Jahrhunderte hindurch Formen unverändert erhalten, welche den äußeren Sinnen wahrnehmbar sind. Allein Glaubensartikel, welche nur Gegenstände des innern Sinnes sind, müssen, blos von Mund zu Mund fortgepflanzt, unvermeidlich, selbst in einem kürzeren Zeitraum, wesentliche Veränderungen erleiden. Es ist demnach im höchsten Grad unwahrscheinlich, daß irgend eine von Christus und seinen Aposteln herrührende Lehre im neuen Testament hätte unaufgezeichnet bleiben und der zukünftigen Erwähnung durch die Kirchenväter anvertraut werden sollen.

Aber gesetzt, das Vorhandensein solcher apostolischen Traditionen[8])

---

8) Da der Ausdruck „apostolisch" häufig als ein allgemeiner Ausdruck

wäre keinem Zweifel unterworfen, so würden sie uns dennoch unnütz sein, es sei denn, daß wir Mittel besäßen, sie zu erkennen, wenn wir sie finden. Nun, wenn wir wenige einzelne in einem großen Haufen Schutt zerstreute Perlen suchen wollten, so würde das Unternehmen wohl schwierig, doch nicht tollkühn sein. Denn wenn wir von Ungefähr auf den Ort stießen, wo eine von ihnen verborgen läge, so würde die Gestalt und die Farbe des gesuchten Gegenstandes uns in den Stand setzen, ihn von der umgebenden Masse zu unterscheiden. Allein wenn wir apostolische Traditionen in den Werken der Kirchenväter suchen, so zeigt sich an denselben nichts, was ihren apostolischen Ursprung besonders bemerklich machte. Und wenn wir vollends die Größe der Masse, in welcher wir zu suchen haben, in Betrachtung ziehen, so reicht dies schon hin, uns von der Anstellung des Versuchs zurückzuschrecken. Denn wenn wir uns nur einen einzigen griechischen und einen einzigen lateinischen Kirchenvater, den Chrysostomus und Hieronymus aussuchen wollten, so belaufen sich ihre Werke allein, in ihren besten Ausgaben, auf vierundzwanzig Foliobände!

Aber (sagt der Katholik) die Kirchenväter selbst haben ein Beurtheilungszeichen gegeben, wodurch man die apostolischen Traditionen erkennen kann. Nun kann zwar nicht geläugnet werden, daß die Kirchenväter in verschiedenen Stellen von Traditionen, die von den Aposteln herrühren sollen, gesprochen haben. Diese Stellen wurden bald nach der Reformation mit großem Fleiß gesammelt. Sie wurden alle zusammen in einer früheren Ausgabe des römischen Testaments herausgegeben, und bilden einen Schatz, aus welchem bisher immer Beispiele entlehnt worden sind. Allein untersuchen wir diese Stellen sorgfältig, so werden wir finden, daß sie sich nicht durchgängig auf Lehrgegenstände beziehen, mit denen wir es doch jetzt allein zu thun haben. Gar manche derselben sind bloße Anspielungen auf Gewohnheiten und Gebräuche, welche seit der Zeit der Apostel beobachtet

---

der durch die Apostel erhaltenen Lehren, sie mögen von Christus selbst, oder vom heiligen Geist ihnen mitgetheilt sein, gebraucht wird, so spricht Bossuet selbst in allgemeinen Ausdrücken von den von den Aposteln herrührenden Traditionen; und der Ausdruck apostolisch ist hier und in den folgenden Abschnitten in derselben ausgedehnten Bedeutung genommen.

worden sein sollen. Und die Stellen, welche sich auf Lehren beziehen, beziehen sich größtentheils auf solche, welche sich im neuen Testamente finden[9]). In solchen Fällen sprechen also die Kirchenväter von der Tradition nicht in der eingeschränkten Bedeutung einer ungeschriebenen Lehre, sondern in ihrer ausgedehntesten Bedeutung, welche ebensowohl die geschriebenen als die ungeschriebenen Lehren in sich faßt. Wie auch Bellarmin selbst sagt: „Nomen Traditionis generale est, et significat omnem doctrinam, sive scriptam, sive non scriptam.“ [10]) Anderntheils aber, wenn sich unter den Lehren, die also angeführt werden, welche finden, die nicht im neuen Testament enthalten sind, so beweist der bloße Umstand, daß sie apostolische Traditionen genannt werden, nichts weiter, als daß die Schriftsteller, die sie anführten, sie für solche hielten. Allein wenn es sich um den Beweis einer Thatsache handelt, so kann uns eine bloße Meinung, ein bloßes Dafürhalten eines Andern nicht Genüge leisten. Wir müssen eine klare Anschauung ihrer Wahrheit erhalten; und nichts vermag eine klare Anschauung der Wahrheit dessen, was gesagt oder gethan wurde, zu geben, wenn das, was gesagt oder gethan wurde, nicht in sich selbst das Merkmal derselben trägt. Wer bestimmen will, was ein Anderer hundert Jahre zuvor, ehe er selbst geboren ward, sagte, der giebt bloß eine Sage. Und wenn die so berichtete Sage diesen ganzen Zeitraum hindurch der mündlichen Fortpflanzung anvertraut war, so mußten die Hunderte von (mündlichen) Zeugen, durch welche sie ging, bevor sie zu den Ohren des Berichterstatters kam, dieselbe so verändern, daß die Ursage und die berichtete Sage zwei ganz verschiedene Dinge sein werden. Allein was ist der Zeitraum eines Jahrhunderts, oder auch zweier, im Vergleich mit dem, der zwischen der apostolischen und der Zeit oder den Zeiten verstrich, wo Lehren, wie die über die Transsubstantiation, die Anbetung der Hostie, das versöhnende Meßopfer, das Abendmahl unter einer Gestalt, die Ertheilung des Ablasses, das Herausbeten der Seelen aus dem Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen und die Vergebung der Sünden durch derselben Vermittelung und Verdienst zuerst aufgezeichnet

---

9) Siehe Dr. Fulke's Ausgabe des römischen Testaments, mit Bemerkungen über die katholischen Erklärer, insbesondere im zweiten Brief an die Thessalonicher.

10) De Verbo Dei, Lib. IV., cap. 2.

wurden? — Wurden diese Lehren von irgend einem Kirchenvater der ersten vier Jahrhunderte aufgezeichnet? — Und was die Schriftsteller des achten, neunten und zehnten Jahrhunderts anbelangt, so hatten sie ja keine Belehrungsquellen, als solche, welche den Schriftstellern unserer Tage gleichfalls offen stehen.

Steigen wir nun zum Besonderen herab und untersuchen einzeln die Lehren, welchen die römische Kirche durch Berufung auf apostolische Tradition Ansehen verschaffte, so wird es uns alsbald klar, daß die Vorwände dieser Kirche der Begründung gänzlich ermangeln. In der That war Bossuet selbst besorgt wegen der Folgerungen, die aus einer genauen Einzeluntersuchung hervorgehen. Deßhalb behandelt er diese Sache wohlweislich im Allgemeinen. Und da er die Unmöglichkeit, die Spur der Traditionen seiner Kirche bis zu dem Orte, woher sie vorgeblich kommen sollen, aufzuzeichnen, gar wohl einsah, so hat er sogar die Ungewißheit ihres Ursprungs sinnreich in einen Grund ihres apostolischen Ursprungs verwandelt. Er sagt: „Ein sehr sicheres Merkmal, daß eine Lehre von den Aposteln komme, ist, wenn alle christlichen Kirchen sie annehmen, ohne daß es in jemandes Macht steht, darzuthun, wo sie ihren Anfang nahm." Nun von den im neuen Testamente befindlichen Lehren kennen wir den Anfang; und diese Kenntniß ist eben ein hinreichender Grund für uns, sie anzunehmen. Aber wenn Bossuet von den apostolischen Traditionen sagt, daß es in niemands Macht stehe, zu zeigen, wo sie ihren Anfang nahmen, so wird eben unsere Unwissenheit über das Wo ihres Anfangs ein hinreichender Grund zur Verweigerung ihrer Annahme als Lehren von apostolischem Anfang. Auch kann diese Ungewißheit nicht durch sein (Bossuet's) anderes Unterscheidungsmerkmal beseitigt werden, nämlich, daß „alle christlichen Kirchen sie annehmen;" denn der Beweis wird hier eben auf die Annahme solcher Gegenstände angewandt, welche alle protestantischen Kirchen, ohne Ausnahme, verwerfen. Wenn Bossuet im zunächstfolgenden den Beweis aus der Unmöglichkeit führt, „daß eine vom Anfang der Kirche selbst an angenommene Lehre aus irgend einer andern Quelle herrühren könnte, als von den Aposteln," so giebt er nur dem Beweise, welchen er auf die Ungewißheit des Ursprungs gründete, eine andere Gestalt. Allein die Nebenbemerkung über die vom Anfange des Christenthums selbst an angenommenen Lehren wurde auch von ihm nur gemacht, um diesem Beweis einigen Anstrich zu geben; denn dem

gelehrten Bischof von Meaux war es gewiß nicht unbekannt, daß die trientische Kirchenversammlung in der Lehre vom heiligen Abendmahl etwas durch einen Beschluß zum Gesetz erhoben hatte, was dieses Concil selbst als mit der vom Anfang des Christenthums an angenommenen Lehre im Widerspruch stehend anerkannte[11]). Und wenn er seine Aufmerksamkeit auf verschiedene andere Lehren gerichtet hätte, über welche das trientische Concil sich nicht also äußerte, sondern für welche es das Ansehen der apostolischen Tradition zu besitzen vorgab, so würde es ihm wohl gänzlich unmöglich gewesen sein, solche Lehren auf die Apostel zurückzuführen. Allein wäre es sogar möglich, sie bis auf das apostolische Zeitalter zurückzuführen, so würde doch noch immer der Nebenbeweis fehlen, daß sie von den Aposteln herrührten. Wir wissen, daß sich gerade in ihren Tagen Ketzereien in die Kirche einschlichen, und daß die Briefe der Apostel bestimmt waren, an manchen Orten solche Ketzereien auszurotten, und zu erklären, was die echte apostolische Lehre sei. Wenn demnach jene Lehren, für welche sich keine Begründung in der Schrift findet, wirklich bis zum apostolischen Zeitalter zurückgeführt werden könnten, so würde diese einzige Abänderung im Schlusse den Ursprung der Ketzerei ehren. Wenn also Bossuet mit einer Lobeserhebung des Eifers der römischen Kirche schließt, mit welchem diese alle hinterlassenen Schriften der Kirchenväter sammelte und „das Pfand der Tradition ebenso sorgfältig aufbewahrte, als das der heiligen Schrift," so lobt er die Aufbewahrung eines Pfandes, auf welches kein Vertrauen zu setzen ist.

Doch in den theologischen Vorlesungen zu Maynooth finden wir ein anderes Merkmal, woran die apostolische Tradition erkannt werden soll. Dies Merkmal ist die Uebereinstimmung der Kirchenväter hinsichtlich einzelner Lehren. Der Satz ist in folgenden Worten ausgedrückt: „Unanimis Patrum, ad doctrinam aliquam asserendam, consensio certissimum est veritatis argumentum.“[12]) Allein unglücklicher Weise ist dieses Merkmal völlig unanwendbar auf die Fälle, wo die Anwendung desselben erfordert wird. Denn obgleich die Kirchenväter diejenigen Lehren, welche die englische Kirche mit der römischen gemein hat, z. B. die Lehren von der Dreieinigkeit, der Genugthuung rc., allgemein behaupten, so sind doch die Lehren, in welchen

---

11) Siehe Kap. III., Anmerk. 1.
12) De Ecclesia Christi, p. 416.

die englische Kirche von der römischen abweicht, gerade solche, in welchen die Kirchenväter nicht übereinstimmen. Ja, die von den früheren Kirchenvätern behaupteten Lehren stehen ganz im Widerspruch mit jenen, welche die römische Kirche auszeichnen.

Endlich giebt es noch einen Beweis für die apostolischen Traditionen, welchen ich deßhalb bis zuletzt aufgespart habe, weil er nach den Grundsätzen der römischen Kirche ganz unwidersprechlich ist. Es wird uns gesagt, daß nicht blos die Werke der Kirchenväter, sondern daß auch die Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlungen ein Niederlager dieser Traditionen bilden. Ja, die theologischen Vorlesungen zu Maynooth weisen diesem Niederlager den ersten Rang an. Wir werden darin nicht auf die Werke der Kirchenväter, als auf die oberste Instanz, und auf die daraus entlehnten Beschlüsse der Kirchenversammlungen, als die zweite Instanz, verwiesen: die Beschlüsse der Kirchenversammlungen erhalten hier den Vorrang. Denn die Niederlager der Tradition werden also bestimmt in folgendem Ausspruch: „Traditionis nomine intelligitur doctrina, in libris canonicis non scripta, quamvis in Conciliorum canonibus et sanctorum Patrum operibus legatur.“ [13]) Dieser Vorrang ist von einem unberechenbaren Vortheil begleitet. Denn da allgemeine Kirchenversammlungen in den nämlichen Vorlesungen für durchaus untrüglich in Glaubenssachen erklärt werden [14]), so folgt natürlich, daß jegliche Lehre, die eine solche Autorität für eine apostolische Tradition erklärt hat, auch für apostolisch angenommen werden muß. Aber es ist ganz überflüssig, daß eine untrügliche Kirchenversammlung, handelnd unter unmittelbarer Leitung des heiligen Geistes, sich die Mühe nehme, in den Werken der Kirchenväter nach apostolischen Traditionen zu suchen. Die leichteste und in der That die kräftigste Art würde sein, in jeglichem Beschluß sich der Sprache zu bedienen, welche von der trientischen Kirchenversammlung im Beschluß über das heilige Abendmahl geführt wurde, und zu erklären, daß „die heilige Mutter, die Kirche, ihre eigene Autorität anerkenne.“ [15]) Allein da kein Protestant irgend einer Kirche Untrüglichkeit beilegen kann, am allerwenigsten aber einer solchen, welche

---

13) P. 398.

14) P. 166.

15) Siehe Kap. III., Anmerk. 1.

so viele Beweise von Irrthum an den Tag gelegt hat, so muß auch die von der trientischen Kirchenversammlung geschehene Annahme gewisser Lehren, unter dem Namen apostolischer Traditionen, als ein unzulänglicher Beweis betrachtet werden, daß die also angenommenen Lehren apostolischen Ursprungs wären.

Im Ganzen können wir also mit Sicherheit schließen, daß es gar keinen Grund für das behauptete Vorhandensein dieser göttlichen und apostolischen Traditionen gebe, welche ein ungeschriebenes Wort Gottes, oder die Tradition als Glaubensnorm bilden sollen. Die englische Kirche handelte demnach weislich, daß sie diese Norm verwarf. Und wenn wir ferner die Folgen dieser Verwerfung und die Last des Aberglaubens betrachten, wovon wir durch dieselbe befreit wurden, so können wir wohl behaupten, daß die Verwerfung der Tradition als Glaubensnorm das Lebensprincip der Reformation war.

Fünftes Kapitel.

Unterschied der englischen und römischen Kirche hinsichtlich des Kanons der heiligen Schrift. — Die letztere nimmt verschiedene Bücher und Theile von Büchern im alten Testament als kanonisch an, welche die erstere als apokryphisch betrachtet. — Geschichte des alttestamentlichen Kanons als enthalten in der Septuaginte und in der Vulgata. — Der von unserem Erlöser bestätigte alttestamentliche Kanon, der einzige von Christen anzunehmende. — Beweis, daß dieser Kanon der der englischen Kirche ist. — Dagegen wurde der von der römischen Kirche angenommene alttestamentliche Kanon weder von Christus, noch von seinen Aposteln bestätigt.

I.

Nachdem die wesentliche Verschiedenheit der englischen und römischen Kirche hinsichtlich der Tradition als Glaubensnorm zur Genüge erklärt worden ist, wollen wir auch ihre Verschiedenheit hinsichtlich der heiligen Schrift selbst betrachten. Und da die Schrift für beide Kirchen Glaubensgrund, obschon für die römische nicht alleiniger, ist, so folgt nothwendig, daß jegliche Verschiedenheit, welche zwischen ihnen hinsichtlich des Kanons der Schrift statt findet, wiederum ein wesentlicher Unterschied ist.

Wenn man sagt, die Bibel sei für alle Christen, wie sie auch heißen mögen, eine gemeinschaftliche Autorität, so muß man diese Behauptung mit gewissen Einschränkungen verstehen; denn nicht jeder von einer Kirche angenommene Theil der Bibel wird auch von einer andern angenommen. Allein da wir es jetzt blos mit der englischen und römischen Kirche zu thun haben, so ist es nicht nöthig, den Kanon der griechischen, der syrischen, der armenischen, oder sonst einer andern

Kirche zu untersuchen, sondern nur den Kanon derjenigen Kirchen, auf welche sich unsere jetzige Untersuchung bezieht. Und wenn wir unseren sechsten Artikel mit der vierten Sitzung der trientischen Kirchenversammlung verglichen, um die Verschiedenheit hinsichtlich der Tradition darzuthun, so müssen wir sie abermals vergleichen, um die Verschiedenheit beider Kirchen in Betreff des Kanons der heiligen Schrift zu bestimmen.

Unser sechster Artikel zählt die Bücher, woraus das neue Testament besteht, nicht einzeln auf, sondern sagt blos: „Alle Bücher des neuen Testamentes, wie sie allgemein angenommen werden, nehmen wir an und halten sie für kanonisch.“ Die Bücher des neuen Testaments nun, welche allgemein angenommen werden, sind diejenigen, welche nicht blos in unserer bestätigten Uebersetzung abgedruckt, sondern auch in den Ausgaben des griechischen Testaments enthalten sind. Die nämlichen Bücher bilden auch das neue Testament in der gedruckten lateinischen Vulgata; und sie werden in dem in der vierten Sitzung der trientischen Kirchenversammlung gefaßten Beschlusse, in welchem sie „libri sacri et canonici“ genannt werden, namentlich aufgeführt. Hinsichtlich der Bücher also, welche das neue Testament bilden, d. h. hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons, stimmen die englische und römische Kirche überein.

Allein eine wesentliche Verschiedenheit findet unter ihnen statt in Betreff des alttestamentlichen Kanons. Die kanonischen Bücher des alten Testamentes sind nach dem sechsten Artikel: die fünf Bücher Mosis, das Buch Josua, der Richter und Ruth, die zwei Bücher Samuelis, die zwei der Könige und die zwei der Chronik, das erste und zweite Buch Esdras, gewöhnlich Esra und Nehemia genannt, das Buch Hiob, die Psalmen, die Sprüche, der Prediger und das hohe Lied Salomonis, die vier großen und die zwölf kleinen Propheten. Dies sind die Bücher des alten Testaments allein, welche die englische Kirche als kanonisch annimmt, oder auf welche sie sich beruft, um „irgend eine Lehre“ zu begründen. Die andern Bücher, welche unter dem Gemeinnamen Apokryphen befaßt werden, wendet die englische Kirche (wie im nämlichen Artikel bestimmt wird) nicht an, um eine Lehre darauf zu gründen. Diese sind das dritte und vierte Buch Esdras, oder das erste und zweite apokryphische Buch Esdras, das Buch Tobias (oder Tobit), das Buch Judith, die Stücke aus Esther, das Buch der Weisheit, Jesus Sirach (oder Ecclesiasticus) und Baruch,

der Gesang der drei Männer im Feuerofen, die Historie der Susanna, vom Bel und vom Drachen, das Gebet Manasse, die beiden Bücher der Maccabäer. Diese Bücher und Theile von Büchern nun, welche wir nicht allein von den andern Büchern des alten Testamentes trennen, sondern sogar in den kleinern Ausgaben der Bibel ganz weglassen, werden von der römischen Kirche, mit Ausnahme des dritten und vierten Buches Esdras und des Gebetes Manasse, als heilig und kanonisch angenommen.

Daß die römische Kirche diese Bücher und Büchertheile, mit den obengenannten Ausnahmen, als heilig und kanonisch annehme, erhellet aus dem Verzeichniß, welches in dem in der vierten Sitzung des trientischen Concils gefaßten Beschlusse gegeben wird[1]); denn in diesem Verzeichniß werden die Bücher Tobias, Judith, der Weisheit, Jesus Sirach, Baruch und die beiden Bücher der Maccabäer in Verbindung mit denjenigen, welche sich im Kanon beider Kirchen befinden, namentlich genannt. Und obschon dieser Beschluß weder die Stücke aus Esther, welche bei uns unter die Apokryphen gehören, noch den Gesang

1) Unmittelbar nach den Worten: „*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*," mit welchen sich die in der 8. Anmerkung zum II. Kapitel angeführte Stelle schloß, lautet der Beschluß weiter, wie folgt: „Sacrorum vero librorum indicem huic Decreto adscribendum censuit; ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti. Testamenti Veteris, quinque Moysi, id est, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, quo Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Neemias, *Thobias*, *Judith*, Hester, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum canticorum, *Sapientia*, *Ecclesiasticus*, Isaias, Hieremias cum *Baruch*, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michas, Naum, Abacuch, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, *duo Machabaeorum*, *primus et secundus*. Testamenti Novi quatuor Evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem, Actus Apostolorum a Luca evangelista conscripti. Quatuordecim Epistolae Pauli Apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos, Petri Apostoli duae, Joannis Apostoli tres, Jacobi Apostoli una, Judae Apostoli una et Apocalypsis Joannis Apostoli. Si quis autem *libros ipsos integros*, *cum omnibus suis partibus*, *prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt* et in *veteri vulgata latina editione habentur*, pro **sacris** et **canonicis** non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit."

der drei Männer, noch die Historie von der Susanna, dem Bel und dem Drachen zu Babel namentlich erwähnt, so begreift er doch diese Theile unserer Apokryphen in sich; denn die Stücke aus Esther, welche wir unter die Apokryphen stellen, bilden nach der lateinischen Vulgata (welche die trientische Kirchenversammlung in der nämlichen Sitzung für die echte Ausgabe der heiligen Schrift erklärte [2]), einen Bestandtheil des kanonischen Buches der Esther. Und die drei andern Stücke sind nach der nämlichen Vulgate Bestandtheile des Buches Daniel. Doch um allen Zweifel darüber zu beseitigen, daß in den Büchern Esther und Daniel die apokryphischen Theile derselben mit eingeschlossen sein sollen, hat die trientische Kirchenversammlung im nämlichen Beschlusse erklärt, „sie nähme die ganzen Bücher (des alten Testaments) selbst mit allen ihren Theilen so an, wie sie in der lateinischen Vulgate enthalten seien" („**Libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur**"). Alle unsere Apokryphen also, mit Ausnahme des dritten und vierten Buches Esdras und des Gebetes Manasse, hat die trientische Kirchenversammlung unter die heiligen und kanonischen Schriften des alten Testamentes versetzt. Ja, sie begreift dieselben nicht blos unter der gemeinschaftlichen Benennung heiliger und kanonischer Bücher, sondern erklärt ferner, daß alle ihre kanonischen Bücher mit gleichen Gefühlen der Frömmigkeit und Verehrung (**pari pietatis affectu ac reverentia**) anzunehmen seien.

Es ist wahr, daß mehrere katholische Schriftsteller, wie unter andern auch Bellarmin selbst, die Bücher des alten Testaments in zwei verschiedene Klassen getheilt haben, deren erste die von beiden Kirchen

2) Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum quaenam pro **authentica** habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa *vetus et vulgata editio*, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in *publicis lectionibus, disputationibus*, *praedicationibus* et *expositionibus pro* **authentica** habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. P. XXI. Auf diese Weise erhob die trientische Kirchenversammlung eine bloße Uebersetzung zum Rang der Urschrift (des Grundtextes der heiligen Schrift). Der echte Grundtext des alten Testamentes, die hebräische Bibel, muß also wohl dem Zwecke dieses Concils nicht angemessen gewesen sein.

als kanonisch angenommenen Bücher enthält, während die zwar von der römischen, aber nicht von der englischen Kirche für kanonisch gehaltenen in die zweite Klasse gesetzt werden. Es ist ferner wahr, daß einige Schriftsteller den Büchern der ersten Klasse die Benennung „libri proto-canonici," und denen der andern die Benennung „libri deutero-canonici" gegeben haben. Daher hat man gefolgert, daß sie die Bücher der letztern Klasse zwar als kanonisch, aber als kanonisch in geringerem Grade betrachteten. Wenn nun aber ein von der englischen Kirche für apokryphisch gehaltenes Buch von der römischen auch nur in einiger Hinsicht für kanonisch gehalten wird, so sind beide Kirchen doch noch immer im Widerspruch. Es ist aber auch wirklich Unsinn, von einem Mittelding zwischen kanonisch und unkanonisch, oder von einer Abstufung des kanonischen Ansehens zu reden. Fragen wir, was die englische Kirche unter einem kanonischen Buche verstehe, so antwortet der sechste Artikel darauf: Es ist ein Buch, auf welches wir beim Beweis von Lehren uns berufen können; es gehört zum Kanon oder zur Glaubensnorm. Und die nämliche Erklärung wird in dem entsprechenden Beschluß der trientischen Kirchenversammlung gegeben, nämlich in dem, der in der vierten Sitzung abgefaßt ward. Denn nach einer Aufzählung der heilig und kanonisch (sacri et canonici) genannten Bücher schließt der Beschluß mit der Bemerkung, daß die oben festgesetzten Autoritäten diejenigen seien, welche das Concil bei der Bestätigung der Lehren (in confirmandis dogmatibus) zu gebrauchen vorschreibt. Jegliches Buch muß demnach anerkannt, oder nicht anerkannt werden als ein Werk, das zur Begründung von Lehren Autorität hat. Zwischen seiner völligen Verwerfung und seiner völligen Annahme giebt es keinen Mittelweg. Wenn es sich um Begründung von Lehren handelt, so muß ein Buch völlige Autorität zu diesem Zwecke haben, oder seine Autorität ist nichts werth. Und deßhalb legte auch schon bestimmt die trientische Kirchenversammlung allen gleiches Ansehen bei. Kein zur römischen Kirche gehörender Schriftsteller kann daher ihr Ansehen als ungleich darstellen, ohne mit diesem Beschlusse des trientischen Concils in Streit zu gerathen. Wir können demnach ohne fernere Untersuchung gewiß sein, daß die Folgerung, welche man aus dem Ausdrucke proto- und deutero-canonicus ziehen will, ganz ungegründet sei.

Doch damit bei einer Sache von solcher Wichtigkeit nichts übergangen werde, so wollen wir untersuchen, was katholische Schriftsteller

selbst, hinsichtlich dieser doppelten Eintheilung gesagt haben. Und in dieser Absicht wollen wir uns wieder an Bellarmin wenden, der bei weitem der geordnetste und umfassendste so in diesem, wie in allen andern Gegenständen der katholischen Theologie ist. Im ersten Buche seiner Abhandlung über „das Wort Gottes," wo er die Verschiedenheit des Kanons der Protestanten und der römischen Kirche untersucht, theilt er, im vierten Kapitel, die alttestamentlichen Bücher in zwei Klassen. In die erste stellt er diejenigen Bücher, deren kanonische Beschaffenheit allgemein eingeräumt wird, oder „über deren Ansehen (nach den Worten unseres sechsten Artikels) niemals ein Zweifel in der Kirche statt fand." In die zweite Klasse stellt er jene Bücher des alten Testamentes, welche von der römischen Kirche für kanonische, von den Protestanten aber nicht für solche angenommen werden [3]). Es ist gleichfalls wahr, daß Bellarmin die Bücher der ersten Klasse „**libri primi ordinis**," und die der letzteren „**libri secundi ordinis**" nennt. Allein es ist nicht wahr, daß die Ausdrücke „**primus ordo**" und „**secundus ordo**" hier eine Ungleichheit hinsichtlich ihres kanonischen Ansehens in sich schlössen. Diese Eintheilung wurde nur der Deutlichkeit wegen gemacht; sie wurde nur gemacht, um diejenigen Bücher, welche Gegenstände des Streites sind, von jenen zu unterscheiden, über welche alle Parteien übereinstimmen. Und Bellarmin war so weit entfernt, irgend etwas, was einer Einräumung gleich sähe, hinsichtlich der Bücher der zweiten Klasse zu machen, daß es sogar seine Absicht ist, ihr kanonisches Ansehen gegen die Protestanten zu vertheidigen. Er untersucht die Autorität jedes der bestrittenen Bücher der Reihe nach, und schließt damit, sie für wahrhaftig kanonisch zu erklären. So sagt er z. B. in seinem neunten Kapitel, wo er von denjenigen Theilen des Daniel spricht, welche wir zu den Apokryphen rechnen (nämlich vom Gesang der drei Männer, von der Historie der Susanna, des Bels und des Drachens zu Babel): „Es ist gewiß, daß alle diese Theile des Daniel wahrhaft kanonisch sind (**certum est has omnes partes Danielis vere esse canonicas**)." Und in seinem zehnten Kapitel, wo er von den Büchern

3) Er hat auch noch eine dritte Klasse, welche hier zu erwähnen unnöthig ist, weil diese solche Bücher begreift, welche die römische Kirche selbst verwirft.

Tobias, der Judith, der Weisheit, Jesus Sirach und den beiden Büchern der Maccabäer spricht, sagt er nicht nur, daß die römische Kirche sie heilig und kanonisch halte (pro sacris ut canonicis habet), sondern er fügt noch hinzu, sie seien so heilig, daß sie untrügliche Wahrheit besäßen (hos libros ita esse sacros, et sint infallibilis veritatis.) Eines stärkern Ausdrucks hätte er sich nicht bedienen können, wenn er von Moses und den Propheten gesprochen hätte. Demnach ist kein Grund zu der Meinung vorhanden, daß, wenn die von der römischen Kirche als kanonische angenommenen Bücher in zwei Klassen getheilt werden, diese Theilung ein geringeres Ansehen der letztern gegen die ersteren mit sich bringe.

Auch dürfen wir nicht vergessen, daß diese Eintheilung im Streit mit den Protestanten gemacht wurde, blos um die Gegenstände des Streites zu bezeichnen, und daß sich die römische Kirche bei allen andern Gelegenheiten sorgfältig jeder Eintheilung der Art enthalten hat. Obschon die Apokryphen, oder die Bücher der zweiten Klasse, in den protestantischen Bibeln von den Büchern der ersten Klasse getrennt und für sich allein zusammengestellt sind, so ist doch eine solche Trennung in den Bibeln, deren sich die Mitglieder der römischen Kirche bedienen, weder gemacht, noch zu machen erlaubt. Auch ist keine solche Trennung bemerkbar im Verzeichniß der kanonischen Schriften, welches von der trientischen Kirchenversammlung amtlich gegeben wurde; denn die in eine Klasse gehörenden Bücher sind dort so mit den in die andere gehörenden untermengt, daß aller Unterschied zwischen denselben gänzlich weggeräumt ist [4]). Die Bücher Tobias und Judith werden dort zwischen den Büchern Nehemia und Esther genannt; die Bücher der Weisheit und Jesus Sirach zwischen dem hohen Lied und Jesaias; Baruch ist dem Jeremias angefügt. Kein Theil unserer Apokryphen ist nach den Büchern aufgezählt, welche wir als kanonische annehmen, ausgenommen die beiden Bücher der Maccabäer, welchen der letzte Platz angewiesen worden ist, aber aus keinem andern Grunde, als weil sie Thatsachen aus viel späterer Zeit erzählen. Wenn wir die Ausgaben der lateinischen Vulgate untersuchen, welche nach der Zeit der trientischen Kirchenversammlung und unter päpstlicher Aufsicht gedruckt worden sind, so werden wir eine Anordnung finden, welche pünktlich mit dem oben genannten

4) Siehe die vorhergehende Anmerk. 1.

Verzeichniß übereinstimmt. Auch weichen die vorhergehenden Ausgaben nur darin von den späteren ab, daß viele, wo nicht die meisten derselben, auch das dritte und vierte Buch Esdras mit dem Gebete Manasse enthalten[5]).

Die Douay'sche Uebersetzung des alten Testaments hat wiederum dieselbe Anordnung, wie die neueren Ausgaben der lateinischen Vulgate, von welcher wirklich (und nicht vom hebräischen Texte) die Uebersetzung gemacht wurde[6]). Diese Uebersetzung wurde vom englischen Collegium zu Douay im Jahre 1609 herausgegeben; und mit der römischen Uebersetzung des neuen Testaments, zuerst im Jahr 1582 gedruckt, bildet sie die englische Bibel, welche allein von den Katholiken dieses Landes gebraucht wird. Im Jahre 1805 wurde eine neue Ausgabe dieser englischen Bibel, mit Anmerkungen vom Bischof Chaloner, zu Edinburg in fünf Octavbänden gedruckt[7]). Auch in dieser Ausgabe stehen, wie in der lateinischen Vulgate die Bücher Tobias und Judith unmittelbar hinter dem zweiten Buch Esdras, oder dem Nehemia's; dann folgt das Buch Esther, welches beide, kanonische und apokryphische, Theile in sich faßt. Zwischen dem hohen Lied und Jesaias steht das Buch der Weisheit und Jesus Sirach; das Buch Baruch folgt unmittelbar den Klageliedern des Jeremias; der Gesang der drei Männer ist in's dritte Kapitel des Daniel eingeschaltet, während die Historie der Susanna das dreizehnte, und die vom Bel und Drachen zu Babel das vierzehnte Kapitel desselben bilden. Unmittelbar nach dem Buch Maleachi sind die beiden Bücher der Maccabäer gestellt. Allein damit man nicht vermuthen möchte, daß sie so vom Kanon ausgeschlossen wären, findet man eine Anmerkung zu

5) Das dritte und vierte Buch Esdras mit dem Gebet Manasse sind auch von Sabatier in seiner Biblia Sacra, zu Rheims 1743 in drei Foliobänden herausgegeben, abgedruckt. Allein zufolge ihrer Verwerfung von der trientischen Kirchenversammlung wurden sie in dieser Ausgabe zuletzt und unter der Aufschrift Libri Apocryphi gedruckt. Siehe Band III., S. 1038 f. Die übrigen apokryphischen Bücher sind mit den kanonischen vermischt auf oben beschriebene Weise.

6) Eine englische Uebersetzung der hebräischen Bibel würde auch in der That mit dem oben in Anmerk. 2 angeführten Beschlusse nicht bestehen.

7) Noch zwei Ausgaben dieser Bibel werden jetzt gedruckt, eine zu Manchester, die andere zu Dublin. Allein beide sind, so viel ich weiß, in Folio, und deshalb nicht sehr geeignet, allgemein unter dem gemeinen Volk eingeführt zu werden.

Anfang des ersten Buches, in welcher sie ausdrücklich als ein Theil des Kanons erklärt werden.

Nun ist nur noch eine einzige Bemerkung nöthig, um den Stand der Frage gehörig zu verständlichen. Unter den apokryphischen Büchern des alten Testaments giebt es verschiedene, welche beim öffentlichen Gottesdienste unserer Kirche gelesen werden, insbesondere das Buch der Weisheit und Jesus Sirach, aus welchen zwei Büchern allein fast dreimal so viel Vorlesestücke genommen sind, als aus allen andern apokryphischen Büchern zusammengenommen. Diese Bücher enthalten aber unbezweifelt ganz vortreffliche Sittenregeln; und unser sechster Artikel erklärt, daß, wenn apokryphische Bücher in der Kirche gelesen werden, sie „zum Beispiel des Lebenswandels und zur sittlichen Belehrung" gelesen werden [8]). Allein es ist ein großer Unterschied, ob man ein Buch zur sittlichen Belehrung lies't, oder zur Begründung von Lehren oder Glaubensartikeln. Auch erklärt der sechste Artikel ausdrücklich, daß sie nicht gelesen werden, um irgend eine Lehre zu begründen. Und die bloße Handlung des Lesens in der Kirche kann unmöglich bewirken, daß sie kanonisches Ansehen bekommen, oder man muß annehmen, daß die Stelle in der Abendmahlshandlung, welche das Lesen einer Homilie oder einer Predigt hinter dem Nicäischen Glaubensbekenntniß her vorschreibt, mit sich bringe, daß diese Homilie oder Predigt gleichfalls kanonisches Ansehen habe.

II.

Da die Verschiedenheit beider Kirchen hinsichtlich des Kanons der Schrift nun völlig auseinandergesetzt ist, so wollen wir zunächst die Grundsätze untersuchen, nach welchen beide bei der Bestimmung des Kanons gehandelt haben; denn diese Untersuchung wird uns in den Stand setzen, zu bestimmen, welche von beiden richtig verfahren ist. Daß die trientische Kirchenversammlung sich die Freiheit angemaßt habe, etwas zum Rang des kanonischen Ansehens zu erheben, was in der

---

8) Die Bemerkung des Hieronymus, auf den sich dieser Artikel bezieht, geht insbesondere auf die Bücher der Weisheit und Jesus Sirach; denn in Bezug auf diese beiden Bücher sagt er: „Haec duo volumina legit ad edificationem plebis, non ad autoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam." *Hieronymi Op., tom. I., p. 939., ed. Benedict.*

allgemeinen Meinung dieses Ansehen nicht besaß, dies ist ein Vorwurf, der ihr nicht ohne Ungerechtigkeit gemacht werden kann. Die Macht, ein Buch für kanonisch zu erklären, welches zuvor keinen Anspruch auf diese Benennung machte, ist eben nicht von der römischen Kirche ausgeübt worden. In dieser Hinsicht handelt sie gleich den andern Kirchen; sie richtet über vorhandene Ansprüche und entscheidet, ob sie triftig seien oder nicht. Allein da die römische Kirche auf diese Art, die englische auf eine andere entschieden hat, so müssen wir die Ansprüche jener Bücher untersuchen, welche die erstere annimmt und die letztere verwirft.

Daß alttestamentliche Bücher, welche wir zu den Apokryphen zählen, von der trientischen Kirchenversammlung für kanonisch erklärt wurden, dies ist eine Entscheidung, welche dieser Versammlung ganz und gar nicht besonders eigen ist. Schon die dritte Kirchenversammlung zu Karthago, welche vor dem Schlusse des vierten Jahrhunderts gehalten wurde, hat ein Verzeichniß der kanonischen Schriften des alten Testaments gegeben, in welchem die Bücher Tobias und Judith nebst den beiden Büchern der Maccabäer ausdrücklich als zu den scripturis canonicis gehörig erwähnt worden[9]). Und der in diesem Verzeichniß gebrauchte Ausdruck fünf Bücher Salomons (quinque libri Salomonis) muß die beiden Bücher der Weisheit und Jesus Sirach mit haben einschließen sollen, während die andern drei die Sprüchwörter, der Prediger und das hohe Lied sind[10]). Und die trientische

---

9) Der siebenundvierzigste Kanon dieses Concils, welches im Jahr 397 unter dem Vorsitze des karthagischen Bischofs Aurelius gehalten wurde, lautet wie folgt: „Item placuit, ut praeter scripturas *canonicas* nihil in Ecclesia legatur, sub nomine *divinarum* scripturarum. Sunt autem *canonicae* scripturae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Jesus Nave, Judicum, Ruth, Regnorum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job, Psalterium Davidicum, Salomonis libri *quinque*, libri duodecim prophetarum, Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, *Tobias*, *Judith*, Esther, Esdrae libri duo, *Machabaeorum libri duo*. Novi autem Testamenti, Evangeliorum libri quatuor, Actuum Apostolorum liber unus, Pauli Apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una, Petri una, Petri Apostoli duae, Joannis Apostoli tres, Judae Apostoli una et Jacobi una, Apocalypsis Joannis liber unus." *Labbei et Cossartii Concilia, tom. II.*, p. 1177.

10) Der nach dem Anschein so sonderbare Ausdruck *quinque* libri Salomonis wird von Augustin erklärt, der bei diesem Concil selbst anwesend war. In sei-

Kirchenversammlung erklärt in der That keine andern Bücher für heilig und kanonisch, als diejenigen, welche von den frühesten Zeiten des Christenthums nicht nur in der lateinischen, sondern auch in der alten griechischen, unter dem Namen Septuaginte bekannten Uebersetzung des alten Testaments enthalten waren. Die Vermengung der kanonischen und apokryphischen Bücher wird auch nicht minder in der griechischen, als in der lateinischen, Uebersetzung bemerkt. Es ist wahr, daß in den in neuerer Zeit gedruckten Ausgaben, besonders in den von Protestanten besorgten, beide Arten getrennt sind. Allein in den Handschriften der Septuaginte herrscht dieselbe Vermengung der kanonischen und apokryphischen Bücher, wie in den Handschriften der lateinischen Uebersetzung [11]. Diese Uebereinstimmung zwischen der griechischen und lateinischen Uebersetzung des alten Testaments fließt aus dem Umstande, daß die alte lateinische nichts weiter war, als eine Uebersetzung der griechischen Uebersetzung. Der hebräische Urtext war während der ersten drei Jahrhunderte den lateinischen Uebersetzern in Europa und Afrika durchaus unzugänglich. In jenen Zeiten lasen die Juden selbst, welche in Griechenland, Italien und Afrika wohnten, das alte Testament in der griechischen Uebersetzung. So wurde die griechische Bibel den lateinischen Christen eine Art von Grundtext, von welchem diese ihre eigene Uebersetzung der heiligen Schrift entlehnten.

Aber wenn die Juden in jenen Zeiten und in jenen Ländern das alte Testament in der griechischen Uebersetzung lasen und mit Ausnahme der Gelehrtesten unter ihnen, den hebräischen Grundtext nicht verstanden, so kannten sie doch immerhin die Verschiedenheit, welche

---

ner Abhandlung De Doctrina Christiana (Lib. II., cap. 8) fügt er unmittelbar nach Erwähnung der Sprüchwörter, des Predigers und des hohen Liedes 2c. als libri *tres* Salomonis noch hinzu: „illi duo libri, unus qui *Sapientia*, alius qui *Ecclesiasticus* inscribitur, de quadam similitudine *Salomonis* dicuntur.“ Da also Jesus Sirach eben sowohl, wie das Buch der Weisheit in der lateinischen Kirche damals nach Salomo benannt wurde, so können wir über den Ausdruck *quinque* libri Salomonis urtheilen.

11) Obschon die Handschriften der Septuaginte dieselbe Vermengung der kanonischen und apokryphischen Bücher zeigen, wie die lateinische Uebersetzung, so finden sich doch in der Anordnung der einzelnen Bücher bisweilen Verschiedenheiten; denn derselbe apokryphische Theil hat nicht immer in einer Handschrift genau denselben Platz, welchen er in einer andern einnimmt.

zwischen beiden Statt fand. Sie wußten, daß die griechische Bibel verschiedene Bücher und Büchertheile enthielt, welche sich nicht in der hebräischen fanden; und den Schriften dieser Art schrieben sie folglich ein geringeres Ansehen zu. Sie wußten auch, daß die Schriften, welche die griechische Bibel, oder die Septuaginte, noch außer den in der hebräischen befindlichen Büchern enthielt, im Grundtext meist griechisch waren, und daß, wenn eine derselben ja im Hebräischen vorhanden gewesen sein sollte, die griechische Uebersetzung doch Alles war, was sie selbst besaßen [12]).

---

12) Der sogenannte *Ecclesiasticus* wurde, wie aus Cap. L., 27 erhellet, von „Jesus Sirach zu Jerusalem" geschrieben, und war folglich nicht in der griechischen, sondern in einer morgenländischen Sprache verfaßt. Diese morgenländische Sprache wird in der Vorrede seines Enkels (welcher dieses Buch zur Zeit des Euergetes, Königs von Egypten, um das Jahr 133 v. Chr. in's Griechische übersetzte) die hebräische genannt. Nach den griechischen Worten sollen die Gegenstände dieses Buches *Ἑβραϊστὶ λεγόμενα* gewesen sein. Allein ein Buch, das von einem aus Jerusalem Gebürtigen 400 Jahre nach der babylonischen Gefangenschaft geschrieben und zum allgemeinen Unterricht bestimmt war, konnte nicht im Alt-Hebräischen, oder im Hebräischen des alten Testaments, verfaßt sein; denn diese Sprache hatte längst aufgehört, die übliche (Muttersprache) der Juden zu sein, indem die Nachkömmlinge derjenigen, welche nach Chaldäa in die Gefangenschaft geführt worden waren, mit der Sprache ihrer Eroberer zurückgekehrt waren. Daher rühren die chaldäischen Targums, oder Umschreibungen, welche selbst in den Synagogen gelesen wurden. Allein obgleich die Sprache der Juden in Judäa schon mehre Jahrhunderte lang vor der Geburt Christi wirklich Chaldäisch, oder, wie sie bisweilen genannt wird, Syro-Chaldäisch war, so wurde sie immer noch mit dem Namen der Hebräischen bezeichnet, da beide Sprachen innig verwandt sind und ihre Verwandtschaft durch den Umstand immer inniger wurde, daß die hebräische Bibel nach der Gefangenschaft mit chaldäischen Buchstaben geschrieben wurde. Daher wird auch vom Apostel Paulus gesagt, wenn er sich an die Juden zu Jerusalem in ihrer Muttersprache wandte, er habe in der hebräischen Mundart (*τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ*) gesprochen. Apostelgesch. XXII., 2. In der nämlichen hebräischen Mundart also, d. h. in chaldäischer, muß Jesus, der Sohn Sirachs, geschrieben haben. Wenn ferner erzählt wird, daß das erste Buch der Maccabäer hebräisch geschrieben war, so müssen wir den Ausdruck in demselben Sinne verstehen; denn manche in diesem Buch erwähnte Ereignisse trugen sich innerhalb der letzten hundertfünfzig Jahre vor Christi Geburt zu. Diese beiden Bücher also, nämlich Jesus Sirach und das erste der Maccabäer, waren ursprünglich chaldäisch; allein die Juden zn Jerusalem haben den Grundtext nicht gerettet. — Noch zwei andere Bücher, nämlich Tobias und Judith, sollen

Alle diese Schriften, sowohl die griechischen Urtexte, als die griechischen Uebersetzungen, wurden, obgleich vor der Geburt Christi verfaßt, doch in einem Zeitraum geschrieben, welcher sich nicht über zweihundert Jahre vor diesem Ereigniß hinauf erstrecken konnte.

---

in chaldäischer Sprache geschrieben gewesen sein. Hieronymus nennt in seiner Vorrede zum Tobias denselben „librum *Chaldaeo* sermone conscriptum (tom. I., pag. 1158, ed. Benedict)“; und in seiner Vorrede zur Judith nennt er auch dieses Buch „liber *Chaldaeo* sermone conscriptus (Ib., pag. 1170)“. Aber die Exemplare des Tobias und der Judith, von welchen Hieronymus spricht, mögen wenigstens nichts weiter als bloße Uebersetzungen aus dem Griechischen gewesen sein. Und daß es sich so verhielt, ist nicht unwahrscheinlich, da Origenes, der länger als hundertundfünfzig Jahre vor dem Hieronymus lebte, erklärt, daß er unter den Juden selbst (nämlich unter denen in Judäa) Nachforschungen über die Bücher Tobias und Judith angestellt und erfahren habe, daß diese Bücher unter ihnen nicht vorhanden seien. „*Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται, οὐδέ τῇ Ἰουδήθ· οὐδέ γαρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστὶ, ὡς ἀπ᾽ αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν.*“ Ep. ad Africanum, Cap. 13, tom. I., p. 26, ed. Benedict. Und wir wissen, daß in spätern Zeiten das Buch Tobias in's Hebräische übersetzt worden ist, wie aus den Ausgaben von Kapius und Münster erhellet. — Daß das Buch Baruch einen morgenländischen Grundtext habe, kann nur eitle Vermuthung sein; denn Hieronymus sagt in seiner Vorrede zum Jeremias: „Librum autem *Baruch*, notarii ejus, qui apud Hebraeos ***nec legitur, nec habetur***, praetermisimus (tom. I., p. 554, ed. Benedict).“ — Von dem Buch der Weisheit sagt Hieronymus: „apud Hebraeos ***nusquam*** est; quia et ipse stylus *Graecam* eloquentiam redolet (Ib., p. 938).“ — Daß keine andern Bücher Esdras, als die beiden ersten, genannt Esra und Nehemia, weder hebräischen noch chaldäischen Urtextes waren, erhellet aus Hieronymus' Vorrede zum Esra und Nehemia. Er bedient sich dort des starken Ausdrucks: „nec apocryphorum ***tertii*** et ***quarti*** somniis delectetur (Ib., p. 1106).“ — Vom Buch Daniel sagt Hieronymus: „apud ***Hebraeos***, nec Susannae habes historiam, nec hymnum trium puerorum, nec Belis draconisque fabulas (Ib., p. 990).“ Und wirklich verräth die Historie der Susanne ihren griechischen Ursprung durch das Spiel mit den Worten ***σχῖνον*** und ***σχίσει*** im 55., und mit den Worten ***πρῖνον*** und ***πρίσαι*** im 59. Verse. — Daß die in der Septuaginta gemachten Zusätze zum Buche Esther einen andern als griechischen Ursprung haben, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Hieronymus redet in der Vorrede zum Buch Esther seine Leser mit folgenden Worten an: „Tenentes Esther ***Hebraicum*** librum per singula verba nostram translationem aspicite; ut possitis agnoscere me ***nihil etiam augmentasse addendo,*** sed fideli testimonio simpliciter, ***sicut in Hebraeo habetur***, historiam Hebraicam Latinae linguae tradidisse (Ib., p. 1138).“ Auch Origenes erwähnt (Ep. ad Africanum, cap. 3) verschiedene dieser Zusätze namentlich und beschreibt sie als „***πλεῖονα παρ᾽ ἡμῖν κείμενα ἢ παρ᾽ Ἑβραίοις.***“

Zu welcher besondern Zeit aber jede derselben geschrieben wurde, das würde jetzt schon schwer zu bestimmen sein: allein es ist wahrscheinlich, daß ihre Einschaltung in die Septuaginte ebenso allmählich statt fand, als die Bücher selbst erschienen und Beifall erhielten. Ihre Einschaltung kann den in Alexandrien und an andern Orten Egyptens wohnenden griechischen Juden zugeschrieben werden, welche mit großem Eifer jede auf ihre Geschichte und Religion sich beziehende Urkunde aufbewahrten. Bei der Wahl des Platzes, welchen sie diesen Schriften in der Septuaginte anwiesen, ließen sie sich theils durch den Gegenstand derselben, theils durch deren Beziehung auf andere Schriften, theils durch die Zeit leiten, zu welcher die aufgezeichneten Ereignisse sich zugetragen haben sollten. So verleibten sie die zum Buche Esther gemachten Zusätze diesem selbst ein; dem Buche Daniel verleibten sie den Gesang der drei Männer, die Geschichte der Susanna und die vom Bel und Drachen ein, weil diese Zusätze mit diesem Buche in Verbindung zu stehen schienen. Aus ähnlichem Grunde wurde das dem Baruch zugeschriebene Buch ein Anhang zum Jeremias. Der griechische Esdras erschien eigens verbunden mit der Uebersetzung des hebräischen. Wiederum wurde das Buch der Weisheit, da es den Namen Salomon's führte, hinter das hohe Lied gestellt, und die Weisheit Jesus Sirach's, oder das Buch des Ecclesiasticus, wurde hinter die Weisheit Salomon's gesetzt, weil beide Bücher einen ähnlichen Gegenstand behandeln. Die Bücher Tobias und Judith wurden vor das Buch Esther gestellt. Und da die Bücher der Maccabäer die neuesten Ereignisse berichten, wies man ihnen den letzten Platz in der Septuaginte an. — Wie lange vor der Geburt Christi diese Nebenschriften (welche späterhin den Namen apokryphische erhielten) ihren Platz in den Handschriften der Septuaginte erhalten hatten, wissen wir nicht genau; allein die Zeit, zu welcher sie allgemein als Theile der grie-

---

Wenn nun die Zugaben zum Buche Esther im Hebräischen vorhanden gewesen wären, so würden die palästinischen Juden sie sicherlich angenommen haben. Vom Gebet Manasse hat Niemand vermuthet, daß es einen morgenländischen Ursprung habe; und manche Schriftsteller haben sich sogar eingebildet, daß es nicht einmal im Griechischen vorhanden gewesen sei. Siehe Fabricii Bibl. Graeca, tom. III, p. 733, ed. Harles. — Endlich sagt Hieronymus in Bezug auf das zweite Buch der Maccabäer: „Secundus *Graecus* est; quod *ex ipsa quoque phrasi* probari potest (tom. I., p. 322).“

chischen Bibel abgeschrieben wurden, kann nicht lange vor Christi Geburt ihren Anfang genommen haben. Nun kann nicht geläugnet werden, daß die Einschaltung dieser Beischriften zwischen die aus der hebräischen Bibel übersetzten Bücher darthue, wie hoch sie bei den griechischen Juden in Egypten, welchen man ihre Einschaltung zuschreiben kann, geschätzt wurden. Allein es scheint nicht, daß die egyptischen Juden ihnen jenes kanonische Ansehen beilegten, welches sie den aus der hebräischen Bibel übersetzten Büchern ertheilten. Dies ist wenigstens gewiß, daß Philo, der selbst ein egyptischer Jude war und im ersten (christlichen) Jahrhundert lebte, keinen andern Büchern kanonisches Ansehen beilegte, als jenen, welche in der hebräischen Bibel enthalten waren und welche allein von den palästinischen Juden anerkannt wurden. [13]).

So standen die Sachen, als die griechische Bibel von der frühern lateinischen Kirche als eine Art von Urschrift für das alte Testament angenommen wurde. Und da der lateinische, oder die lateinischen Uebersetzer nicht fähig waren, zwischen den ursprünglich griechischen und ursprünglich hebräischen Büchern zu unterscheiden, so übersetzten sie selbige sämmtlich und nahmen sie alle mit gleicher Verehrung (pari pietatis affectu ac reverentia) an. Daher betrachtet der berühmte Augustin, Bischof von Hippo, dessen Lesen hauptsächlich auf Schriften seiner Muttersprache beschränkt war, alle Bücher der lateinischen Uebersetzung als solche von kanonischem Ansehen. In seiner Abhandlung De Doctrina Christiana hat er bestimmt, was er den „ganzen Kanon der heiligen Schrift" („Totus Canon Scripturarum") nennt; und in diesem Kanon nennt er ausdrücklich die Bücher Tobias, Judith, der Weisheit, Jesus Sirach und die beiden der Maccabäer [14]). Die apokryphischen Bücher von Esther und Daniel und

---

13) Obgleich Philo von Alexandrien mit den Büchern der Weisheit Salomonis, Jesus Sirach's und andern apokryphischen des alten Testaments bekannt sein mußte, so hat er doch nie aus ihnen Stellen angeführt, wenigstens nicht, um irgend einen Satz darauf zu gründen. Dies wird von Hrn. Hornemann in seinen „Observationibus ad illustrationem doctrinae de Canone Veteris Testamenti ex Philone" versichert. Nun erklärt Hr. Hornemann, welcher vordem ein Schüler Michaelis in Göttingen war, in dieser Abhandlung, daß er Philo's sämmtliche Werke sorgfältig geprüft habe, eben um diese Frage zu entscheiden.

14) Totus autem Canon Scripturarum, in quo istam considerationem ver-

das Buch Baruch werden in diesem Kanon zwar nicht erwähnt; da aber in der lateinischen Uebersetzung die beiden Ersteren Bestandtheile von Esther und Daniel waren, und Baruch sich daselbst als ein Anhang zum Jeremias befand, so zeigt schon der Umstand, daß er diese Bücher ohne irgend eine Bemerkung erwähnt, daß er diese ganzen Bücher (libros ipsos integros cum omnibus suis partibus) annahm [15].

---

sandam dicimus, his libris continetur; quinque Moyseos, id est, Genesi, Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio, et uno libro Jesu Nave; uno Judicum, uno libello, qui appellatur Ruth, qui magis ad Regum principium videtur pertinere: deinde quatuor Regnorum, et duobus Paralipomenon, non consequentibus, sed quasi a latere adjunctis, simulque pergentibus. Haec est historia, quae sibimet annexa tempora continet, atque ordinem rerum. Sunt alia tanquam ex diverso ordine, quae neque huic ordini, neque inter se connectuntur: sicut est Job, et *Tobias*, et Esther, et *Judith*, et *Machabaeorum libri duo*, et Esdrae duo, qui magis subsequi videntur ordinatam illam historiam usque ad Regnorum et Paralipomenon terminatam. Deinde Prophetae; in quibus David unus liber Psalmorum, et Salomonis tres, Proverbiorum, Cantica Canticorum et Ecclesiastes. Nam illi duo libri, unus, qui *Sapientia*, et alius, qui *Ecclesiasticus* inscribitur, de quadam similitudine *Salomonis* dicuntur; nam Jesus Sirach eos conscripisse constantissime perhibetur; qui tamen, quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, *inter propheticos numerandi sunt*. *Augustini* Op., tom. III., P. I., p. 23, ed. Benedict. Sodann erwähnt er jedes der sechzehn prophetischen Bücher namentlich und schließt mit der Bemerkung: „His quadraginta quatuor libris *Testamenti Veteris terminatur auctoritas*." — Sein Kanon des neuen Testamentes, der dem des alten beigefügt ist, stimmt mit dem unsrigen ganz genau überein.

15) Obschon wir es jetzt nicht mit dem Kanon der griechischen Kirche zu thun haben, so wird es doch nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß die griechischen Kirchenväter keine solche Mißgriffe hinsichtlich der kanonischen Schriften des alten Testamentes thaten, als die lateinischen. Aber auch die griechischen Väter wurden bisweilen zu Mißgriffen verleitet durch den Gebrauch der Septuaginte und deren Vermischung der apokryphischen mit den kanonischen Büchern. Neuere Schriftsteller über den alttestamentlichen Kanon haben häufig den Versuch gemacht, die Mißgriffe beider, der griechischen und der lateinischen Väter, dadurch zu erklären, daß sie die Behauptung aufstellten, wenn jene einem apokryphischen Buche kanonisches Ansehen beilegten, so thäten sie dies nur in einem gewissen Grade, oder unter gewissen Beschränkungen. Nun ist aber ein Buch entweder kanonisch, oder es ist nicht kanonisch; da giebt es kein Mittelding. In der That solche Erklärungen sind wahre Ausflüchte, auf die falsche Annahme gegründet, daß der alttestamentliche Kanon nach den Meinungen der Väter geordnet werden müsse. Er muß gänzlich und allein bestimmt wer-

Erst im Anfang des fünften Jahrhunderts wurde eine neue lateinische Uebersetzung des alten Testamentes von Hieronymus herausgegeben [16]). Und diese wurde nicht, gleich der alten lateinischen, von der griechischen Uebersetzung, sondern vom hebräischen Grundtext gefertigt. Von dieser Zeit an wurde die Verschiedenheit des lateinischen Kanons vom hebräischen allgemein bekannt; und Hieronymus selbst hat sie in seinem Prologus galeatus [17]) deutlich auseinandergesetzt. Er hat darin die in der hebräischen Bibel enthaltenen Bücher deßhalb aufgezählt, „damit wir einsehen könnten, daß Alles, was außer ihnen vorhanden ist, unter die Apokryphen gesetzt werden müsse." [18]). Aber obschon Hieronymus bei weitem der gelehrteste unter den lateinischen Kirchenvätern war, so bekam doch seine Meinung über den Kanon der heiligen Schrift in der römischen Kirche nicht die Oberhand. Die von ihm für apokryphisch erklärten Bücher wurden nicht nur in der lateinischen Uebersetzung beibehalten, sondern, wie zuvor, vermischt mit den anerkannt kanonischen Büchern. So blieb also der Kanon des Augustin fortan der der herrschenden Partei. Da es aber nicht an Personen fehlte, hauptsächlich unter den Gelehrten, welche von Zeit zu Zeit den Kanon des Hieronymus anempfahlen, so war das trientische Concil genöthigt, zwischen den streitenden Parteien zu entscheiden. Und wie Luther einer Seits zu Gunsten des Hieronymus [19]) entschied, so entschied das trientische

---

den durch die Antwort auf die Frage: Welche Bücher sind in den hebräischen Schriften enthalten, welche die Bestätigung unseres Heilandes erhalten haben?

16) Sie wurde vor dem Ende des vierten Jahrhunderts angefangen, aber nicht eher als nach dem Jahre 405 beendigt. Siehe Martianay's zweites Prolegomenon zu der *Divina Bibliotheca Hieronymi.*

17) Der Prologus galeatus wurde so genannt, weil man ihn als einen an der Spitze stehenden Helm für die Uebersetzung der hebräischen Bibel von Hieronymus betrachtete. Hieronymus nennt ihn auch selbst „*galeatum principium* omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum." Er wird auch Praefatio Hieronymi de omnibus libris Veteris Testamenti genannt, und ist unter diesem Namen in der Benedictiner Ausgabe der Werke des Hieronymus, Vol. I., p 318—322 abgedruckt.

18) Ut scire valeamus, quicquid *extra* hos est, inter *Ἀπόκρυφα* esse ponendum. Ib., p. 322.

19) Die Bücher und Büchertheile, von welchen Hieronymus gesagt hatte, daß sie „inter *ἀπόκρυφα*" gesetzt werden müßten, wurden in der deutschen Uebersetzung

Concil anderer Seits zu Gunsten des Augustin. Hierin entdecken wir auch (was nicht allgemein bekannt ist) den Grund, warum das trientische Concil das dritte und vierte Buch Esdras nebst dem Gebete Manasse überging: diese Bücher standen nicht im Verzeichniß des Augustin [20]).

Luther's von den in der hebräischen Bibel enthaltenen Büchern getrennt und neben einander zusammengestellt unter der Ueberschrift: „Apokrypha, das sind Bücher, welche der heiligen Schrift nicht gleich gehalten werden, und doch nützlich und gut zu lesen sind."

20) Fragt man, warum Augustin selbst sie übergeht, so läßt sich die Antwort leicht ertheilen. Das vierte Buch Esdras, oder das zweite apokryphische, ist weder in den jetzigen Handschriften der Septuaginte enthalten, noch weiß man, daß es je einen Platz in derselben gehabt habe, obgleich es wahrscheinlich vormals irgendwo im Griechischen vorhanden gewesen ist (siehe **Fabricii Bibl. Graeca, tom. III., p. 744, ed. Harles**). Denn da die alte lateinische Uebersetzung aus der Septuaginte gemacht wurde, so kann das vierte Buch Esdras in ihren ersten Abschriften nicht gestanden haben; und es verstrich wahrscheinlich lange Zeit, bevor es in dieselbe aufgenommen wurde. Kanonisches Ansehen konnte demnach einem Buche nicht beigelegt werden, dessen Nichtvorhandensein sowohl in der griechischen, als in der hebräischen Bibel bekannt war, obschon sich's in jetzt noch vorhandenen Handschriften der Vulgate (wie aus Sabatier's **Bibl. sacra, tom. III., p. 1038** erhellet) und auch in vielen gedruckten Ausgaben befindet. Das dritte Buch Esdras ist gewiß ein Theil der Septuaginte und befindet sich in den Hauptausgaben derselben, mit Ausnahme der Complutensianischen und derjenigen, welche nach dieser abgedruckt wurden (**Fabricii B. G., tom. III., p. 744**). In den Handschriften der Septuaginte steht es gewöhnlich vor der Uebersetzung des hebräischen Esra; und so steht es auch in der römischen Ausgabe der Septuaginte. In der Londoner Polyglotte ist es vom kanonischen Esra getrennt und im vierten Band zu den andern apokryphischen Büchern gesetzt. Da aber die Complutensianische Ausgabe, welche nach Handschriften gedruckt wurde, den griechischen Text dieses Buches nicht enthält, obschon sie den lateinischen hat, so können wir schließen, daß der griechische Text nicht in ihren Handschriften war. Und wenn die Handschriftrn der Septuaginte nicht allgemein das dritte Buch Esdras enthalten, so mag es gewiß auch in der Handschrift gefehlt haben, nach welcher die alte lateinische Uebersetzung zuerst gemacht wurde, und so unübersetzt geblieben sein; dies wird sowohl auch die Weglassung desselben bei Augustin, als auch den starken Ausdruck des Hieronymus über das dritte und vierte Buch erklären. Auch Luther ließ nicht allein das vierte, sondern sogar auch das dritte Buch in seiner Uebersetzung der Apokryphen weg, vielleicht von dem Nebenumstande geleitet, daß ihm der griechische Text des dritten Buches unbekannt war. Auch sind keine Vorlesestücke aus diesen Büchern in unserer Kirche vorgeschrieben. Diejenigen

III.

Die vorhergehende Erzählung, welche die Art erklärt, auf welche die apokryphischen Theile des alten Testaments nach und nach in die Septuaginte eingerückt und von da in die lateinische Uebersetzung übertragen wurden, reicht hin, deren Mangel an kanonischem Ansehen zu zeigen. Die römische Kirche hat zwar den lateinischen Kanon mit dem Titel des „Kirchenkanons“ [21]) beehrt, während sie

Ausgaben der lateinischen Vulgate, welche jene Bücher enthalten, haben sie hinter dem ersten und zweiten Buch. Allein die Meinung, daß das dritte Buch eben so gut als das vierte, blos im Lateinischen vorhanden sei, war so vorherrschend, daß in mehren im sechzehnten Jahrhundert gedruckten Ausgaben der Vulgate das dritte Buch Esdras in der Vorrede die Bemerkung hat: *Hic* et *sequens* Esdrae liber non alio extant sermone, quam *Latino.* Diese Bemerkung wird sogar in der Baseler Ausgabe von 1581 beibehalten. — Das Gebet Manasse ist wiederum nicht allgemein in den Handschriften der Septuaginte enthalten, und dies erklärt eben sowohl das Stillschweigen des Hieronymus über dasselbe, als seine Uebergehung von Augustin. Dennoch ist es im Codex Alexandrinus unter einigen den Psalmen angefügten Lobgesängen enthalten und in der Londoner Polyglotte abgedruckt. Diejenigen Ausgaben der Vulgate, welche dieses Gebet enthalten, haben es gewöhnlich nach den Büchern der Chronik, und daselbst steht es auch in Handschriften der Vulgate. (Sabatier, Biblia sacra, tom. III., p. 1038).

Ueber das dritte Buch der Maccabäer ist in diesem Kapitel keine Bemerkung gemacht worden, weil es auf gleiche Weise in der englischen und lateinischen Bibel, welche hier verglichen worden sind, fehlt. Allein es ist gewiß ein Theil der Septuaginte, und es ist gewöhnlich mit dem ersten und zweiten Buch abgedruckt. Auch findet man es in den ältesten Handschriften, welche noch vorhanden sind. Aber es konnte sich noch nicht in der Septuaginte befinden, als die alte lateinische Uebersetzung gemacht wurde. Wirklich wurde es auch nie in die lateinische Uebersetzung aufgenommen, und es scheint den lateinischen Kirchenvätern gänzlich unbekannt gewesen zu sein. Sogar Hieronymus, der doch von jedem andern Theil der apokryphischen Bücher spricht, hat nirgends auf das dritte Buch der Maccabäer auch nur angespielt. Zu welcher Zeit demnach auch immer dieses Buch geschrieben ward, kann es doch keinen Eingang in die Handschriften der Septuaginte gefunden haben, als nach seiner (des Hieronymus) Zeit. Und sogar der Umstand, daß ihm die letzte Stelle angewiesen wurde, obschon die Ereignisse, die es erzählt, sich früher zugetragen, als die des ersten Buches, führt darauf, daß es ein späterer Zusatz sei.

21) Dieser Titel wurde ihm von Augustin beigelegt, welcher den Kanon der Kirche von dem der Juden unterschied. In seiner Abhandlung De Civitate Dei, lib. XVIII., cap. 26, wo er von den zwei Büchern der Maccabäer, welche

versuchte, den hebräischen durch die Benennung „Kanon der Pharisäer und Schriftgelehrten“ [22]) herabzuwürdigen. Aber sie sollte doch wissen, daß dieser Kanon, möge sie ihn nennen wie sie will, der Kanon, und zwar der einzige, unseres Erlösers Jesus Christus war. Auch wurde kein anderer Kanon des alten Testaments von den Aposteln anerkannt, obschon die römische Kirche vorgiebt, den lateinischen durch apostolische Tradition erhalten zu haben.

Die Schriften des alten Testaments, welche die Genehmigung unseres Heilands erhielten, sind die Schriften, und zwar die einzigen, des alten Testamentes, welche von denjenigen, die den Namen Christen führen, in den Kanon der heiligen Schrift aufgenommen werden können. Die Schriften aber, welche Er genehmigte, waren dieselben, welche jetzt in der hebräischen Bibel enthalten sind, und welche (hinsichtlich des alten Testaments) den Kanon der englischen Kirche bilden. Als unser Heiland nach seiner Auferstehung seinen Aposteln erschien, sprach er zu ihnen: „Dies sind die Reden, die ich zu euch sagte, da ich noch bei euch war, auf daß Alles erfüllt werden muß, was von mir geschrieben ist im **Gesetz Mosis** und in den **Propheten** und in den **Psalmen**.“ Es ist aber sattsam bekannt, daß die Juden die Bücher der hebräischen Bibel in drei Klassen eintheilen. Die erste enthält die fünf Bücher, welche das **Gesetz Mosis** bilden; die zweite begreift die Bücher der **Propheten** und schließt nicht nur die Bücher in sich, welche wir mit diesem Namen belegen, sondern auch verschiedene, von solchen Schriftstellern, welchen die Juden gleichfalls den Titel Propheten beilegten, herrührende geschichtliche Bücher, z. B. die Bücher Josua, der Richter, Samuel u. s. w.; die dritte Klasse umfaßt diejenigen Bücher, welche im Hebräischen **Chetubim**, im Griechischen **Hagiographa** genannt werden,

---

die Juden in ihren Streitigkeiten mit den lateinischen Christen natürlich nicht für kanonisch anerkennen wollten, spricht, sagt er: „Machabaeorum libri, quos non **Judaei**, sed **Ecclesia** pro *canonicis* habet, etc.“ Tom. VII., p. 519, ed. Benedict.

22) Der Bischof Chaloner sagt in der dem ersten Buch der Maccabäer vorangeschickten Bemerkung von diesen beiden Büchern: „Sie sind von der Kirche angenommen worden, weil sie bei der Festsetzung ihres Kanons der heiligen Schrift sich lieber durch die von den Aposteln Christi empfangene Tradition als von der der Pharisäer und Schriftgelehrten leiten lassen wollten.“

unter welchen die **Psalmen** die erste Stelle in der hebräischen Bibel einnehmen [23]) und daher der ganzen Klasse den Namen gegeben haben. Indem unser Heiland also von dem alten Testamente, als bestehend aus drei Theilen, dem **Gesetz Mosis**, den **Propheten** und den **Psalmen**, sprach, so bezeichnete er damit genau die hebräische Bibel. Es ist zwar richtig, daß Christus die Bücher jeder Klasse nicht einzeln aufzählte; aber es kann leicht dargethan werden, daß diese drei Klassen die gegenwärtigen Bücher der hebräischen Bibel enthielten, und weiter keine. Denn die erste Klasse war ausschließlich den Schriften Mosis gewidmet; und die zweite ließ nur die Schriften derjenigen zu, welche die Juden **Propheten** nannten. Weder die erste, noch die zweite Klasse kann also Erzeugnisse späterer Schriftsteller enthalten haben; denn diese konnten den Juden unmöglich in demselben Lichte erscheinen, wie ihre alten Propheten. Aber auch die dritte Klasse konnte keines der Bücher enthalten haben, welche wir Apokryphen nennen; denn die meisten derselben waren in ihrem Grundtexte griechisch, und folglich zur Aufnahme in den hebräischen Kanon durchaus nicht geeignet. Und was die wenigen unter ihnen anbelangt, welche in jenem hebräischen Dialekt geschrieben sein mochten, welcher von den palästinischen Juden in späterer Zeit gesprochen wurde, so würde es mit der Verehrung der Juden für ihre alten hebräischen Schriften durchaus unverträglich gewesen sein, ganze in chaldäischer Sprache geschriebene Bücher zuzulassen, wenngleich sie auch die Werke des Esra und Daniel deßhalb nicht ausschlossen, weil einige Theile derselben chaldäisch waren.

Doch wir wollen die Bücher, aus welchen die hebräische Bibel besteht, im Einzelnen genauer untersuchen. Wir haben bereits gesehen, daß Hieronymus, welcher die hebräische Bibel in's Lateinische übersetzte, in seinem Prologus galeatus eine Beschreibung der Bücher, welche zusammen die hebräische Bibel ausmachten, gegeben hat [24]).

---

23) Siehe z. B. die Ausgaben von Van der Hooght, welche unter allen die fehlerfreieste ist. Es ist wahr, es giebt einige hebräische Handschriften, in welchen Hiob die erste Stelle unter den Chetubim einnimmt; aber in den meisten stehen die Psalmen zuerst. Wir können also wohl behaupten, daß die Psalmen zur Zeit unseres Heilands die erste Stelle unter den Chetubim einnahmen. Und wirklich der Umstand, daß er die dritte Klasse mit dem Namen Psalmen bezeichnet, schließt dies in sich.

24) Siehe die vorhergehende Anmerk. 17.

Er hat sie auch in drei Klassen eingetheilt. In die erste setzt er, wie es bei den Juden allgemein üblich war, die fünf Bücher Mosis, welche er namentlich angiebt, und fügt hinzu: „Hi sunt quinque libri Moysi, quos proprie Thorah, id est, **Legem** appellant.“ Sodann schreitet er zur zweiten Klasse und sagt: „Secundum **Prophetarum** ordinem appellant.“ Von der dritten Klasse sagt er: „Tertius ordo **Hagiographa** possidet.“ Er zählt auch die einzelnen Bücher auf, aus welchen jede Klasse besteht, und sie bilden dieselben Bücher, welche jetzt in unsern hebräischen Bibeln enthalten sind. Es ist wahr, daß unter den Juden eine Verschiedenheit der Meinung hinsichtlich der Frage statt fand, ob gewisse Bücher in die zweite oder in die dritte Klasse zu setzen wären. Daher sind das Buch Ruth und die Klagelieder des Jeremias in der Ausgabe von Van der Hooght unter die Hagiographa gesetzt, während im Prologus galeatus des Hieronymus das Buch Ruth dem der Richter angehängt, und die Klagelieder in die Prophezeihungen des Jeremias eingeschlossen sind. Sie sind also hier in die zweite Klasse, oder unter die Bücher der **Propheten** versetzt. Aber Hieronymus selbst bemerkt im nämlichen Prologus, daß eben zu jener Zeit das Buch Ruth und die Klagelieder bisweilen unter die Hagiographa[25]) gezählt worden wären. Sonst hat die Ausgabe von Van der Hooght dieselben Bücher in jeder Klasse, wie das Verzeichniß des Hieronymus. Allein es ist von geringerer Wichtigkeit zu wissen, was für Bücher in jede Klasse gehören, als was für Bücher in allen drei Klassen zusammen enthalten waren; denn alle drei erhielten die Genehmigung unseres Heilands. Wir würden in der That finden, daß eine viel größere Verschiedenheit zwischen den Juden hinsichtlich der Stücke, welche sie zur zweiten und dritten Klasse rechneten[26]), statt fand als man zwischen dem Verzeichniß des Hieronymus und Van der Hooght's Ausgabe bemerkt. Da aber keine Verschiedenheit der Meinung über die ganze Anzahl der Bücher stattfand, welche beide Klassen bildeten, so ist die Anordnung der einzelnen Bücher aus schon bemerktem Grunde ein Gegenstand von geringerer Wichtigkeit für Christen.

---

25) Quamquam nonnulli *Ruth* et *Cinoth* inter Hagiographa scriptitent.

26) Hinsichtlich der Bestandtheile der ersten Klasse konnte offenbar keine Verschiedenheit der Meinung statt finden, da die fünf Bücher Mosis ausschließlich zu ihr gehörten.

Aus dem, was so eben dargethan worden ist, geht hervor, daß der von der englischen Kirche angenommene alttestamentliche Kanon genau dieselben Bücher enthält, welche nach der Beschreibung des Hieronymus damals in der hebräischen Bibel enthalten waren. Es ist wahr, daß der **Prologus galeatus** die Frage nicht entscheidet, ob sich die Zusätze zu Esther und Daniel damals in der hebräischen Bibel befanden, noch bestimmt, ob Baruch als ein Anhang zum Jeremias dort vorhanden war. Daß aber die hebräische Bibel auch damals ebenso frei von jenen Zusätzen war, als jetzt, erhellet aus den aus andern Theilen der Werke des Hieronymus bereits angeführten Stellen[27]). Da nun bewiesen worden ist, daß die hebräische Bibel jetzt noch dieselbe ist, welche sie zur Zeit des Hieronymus war, so haben wir auch keinen Grund, ihre Uebereinstimmung mit derjenigen zur Zeit unseres Heilands zu bezweifeln. Die Handschrift, deren sich Hieronymus bediente, hat er in Palästina erhalten, wo er sich gegen das Ende des vierten Jahrhunderts mehrere Jahre lang aufhielt.

Aber wir können noch weit höher hinauf gehen und ein Verzeichniß aus dem zweiten Jahrhundert beibringen. Denn Melito, der um das Jahr 170 Bischof zu Sardis war, reis'te in das Morgenland nur in der Absicht, um unter den Juden zu erforschen, welches die Bücher wären, welche die hebräische Bibel bildeten[28]); und das von Melito seinem Bruder Onesimus in einem Briefe mitgetheilte Verzeichniß ist in der Kirchengeschichte des Eusebius erhalten. Dieses Verzeichniß ist in folgender Ordnung verfaßt: „Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige[29]), zwei Bücher der Chronik, David's Psalmen, Salomon's Sprüchwörter oder die Weisheit[30]), der Prediger, das hohe Lied,

---

27) Siehe die in der 12. Anmerk. bezüglich auf Esther, Jeremias und Daniel angeführten Stellen.

28) Fragt man, warum es nöthig war, deßhalb in's Morgenland zu reisen, so liegt die Antwort zu Tage. Die griechischen Juden bedienten sich ebensowohl als die griechischen Christen der Septuaginte; und folglich hatten sie kein anderes Mittel, den Inhalt der hebräischen Bibel kennen zu lernen, als sich in das Land zu begeben, wo allein diese damals noch im Gebrauch war.

29) Mit Einschluß der zwei Bücher Samuels, wie in der Septuaginte.

30) Da aus diesem Ausdruck erhellet, daß Salomon's Sprüchwörter auch Salomon's Weisheit genannt wurden, so können wir daraus den Titel des apokryphischen Buches leichter erklären, welches als eine andere Weisheit

Hiob. Die Propheten, Jesaias, Jeremias, zwölf in einem Buch, Daniel, Hesekiel und Esdras." [31]) Da nun Melito ein griechischer Bischof war, so ist es kein Wunder, daß die Bücher in seinem Verzeichniß nicht nach der jüdischen Weise geordnet sind. Aber er hat auch nicht genau die Ordnung der Septuaginte beobachtet, es sei denn, daß es solche Handschriften derselben gab, welche zu jener Zeit eine andere Ordnung der Bücher hatten, als diejenigen, welche wir jetzt besitzen. Allein die Bücher selbst, nicht die Art ihrer Anordnung, sind der Gegenstand unserer jetzigen Untersuchung. Und in diesem Punkte findet nur eine einzige Schwierigkeit hinsichtlich des Verzeichnisses von Melito statt. Daß Esdras auch den Nehemia in sich fasse, kann nicht wohl bezweifelt werden; denn die Juden machten aus dem Esra und Nehemia nur ein Buch; und deßhalb hat auch Hieronymus selbst beide unter dem Namen Esdras zusammengefaßt. In seinem **Prologus galeatus** beschreibt er das achte und neunte Buch der **Hagiographa** folgender Art: „**Octavus, Esdras; qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos Libros divisus est. Nonus, Esther.**" Die einzige Schwierigkeit also hinsichtlich Melito's Verzeichnisse bezieht sich auf das Buch Esther. Da aber dieses Buch die letzte Stelle unter den hebräischen Schriften nicht allein im Verzeichniß des Hieronymus, sondern auch in dem des Origenes einnimmt, welcher im dritten Jahrhundert schrieb [32]), so kann das Auslassen des Buches Esther einem bloßen Uebersehen zugeschrieben

---

Salomon's betrachtet wurde. Denn Niemand wird annehmen, daß das apokryphische Buch selbst, welches nach seinem wahren Grundtexte griechisch war, von den morgenländischen Juden unter ihre hebräischen Schriften aufgenommen worden sei.

31) Die Worte Melito's in seinem Briefe an Onesimus lauten folgendermaßen: *Ἀνελθὼν οὖν εἰς τὴν Ἀνατολὴν, καὶ ἕως τοῦ τόπου γενόμενος, ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης βιβλία, ὑποτάξας ἔπεμψάσοι· ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα. Μωϋσέως πέντε· Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικὸν, Ἀριθμοὶ, Δευτερονόμιον, Ἰησοῦς] Ναυῆ, Κριταὶ, Ῥοῦθ, Βασιλέων τέσσαρα, Παραλιπομένων δύο. Ψαλμῶν Δαβὶδ. Σολομῶνος παροιμίαι, ἣ καὶ σοφία, Ἐκκλησιαστὴς, Ἆσμα ἀσμάτων, Ἰώβ. Προφητῶν, Ησαΐου, Ἱερεμίου, τῶν δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ, Δανιὴλ, Ἰεζεκιὴλ, Ἔσδρας. Ἐξ ὧν καὶ τὰς ἐκλογὰς ἐποιησάμην.* Eusebii Hist. Eccles., lib. IV., cap. 26, tom. I., pag. 191, ed. Reading.

32) Das Verzeichniß des Origenes über die heiligen Schriften ist von Eusebius aufbewahrt. Siehe Eusebius' **Hist. Eccles., lib. VI., cap. 25.**

werden, wenn man nicht annehmen will, daß Esther sowohl als Nehemia mit unter den Büchern Esdras begriffen seien. Daß die hebräische Bibel, welche Melito sah, das Buch Esther nicht enthalten hätte, ist unglaublich; denn es ist nicht allein in den Verzeichnissen des Origenes und Hieronymus enthalten, sondern auch zugleich dasjenige Buch, auf welches sich das Fest Purim gründete; ein für die Juden so wichtiges Fest, daß seine Feier sich sogar bis auf diesen Tag erhalten hat.

Wir schreiten nun zu einem Zeugniß fort, welches wichtiger ist, als irgend eines der vorhergehenden, nämlich zum Zeugniß des Josephus, der selbst ein jüdischer Priester und überdies ein Zeitgenosse der Apostel war[33]). Aber um das Zeugniß des Josephus zu verstehen, ist es nöthig, die besondere Art zu kennen, auf welche die Juden die verschiedenen Bücher der hebräischen Bibel verbanden. Wir haben bereits gesehen, daß sie diese Bücher auf drei Klassen zurückführten; daß die erste derselbe durchgängig die fünf Bücher Mosis enthielt; daß aber die zweite und dritte Klasse nicht durchgängig die nämlichen Bücher umfaßten. Anderntheils aber waren, wenn die beiden letzten Klassen zusammen genommen wurden, die Bücher, welche sie im Ganzen umfaßten, unveränderlich dieselben. Die Anzahl der Bücher, welche beide Klassen bildeten, stieg auf siebenzehn. Denn es erhellet aus Hieronymus' **Prologus galeatus**, daß sie die Bücher der Richter und das der Ruth als ein Buch zählten, so auch die zwei Bücher Samuel's, die zwei der Könige und die zwei der Chronik. Ferner sahen sie Esra und Nehemia als ein Buch an und die Klagelieder des Jeremias betrachteten sie nur als einen Theil des Jeremias[34]). Aus den zwölf kleineren Propheten machten sie wiederum nur ein Buch. Anderer Seits aber wurden die Bücher Jo-

33) Josephus war zu Jerusalem um das Jahr 37 der christlichen Zeitrechnung geboren; und ob er sonach auch schon viel jünger war, als die Apostel, so muß er doch immer ein Zeitgenosse mancher derselben, namentlich des Paulus, Petrus und Johannes, gewesen sein.

34) Als Hieronymus seinen Prologus galeatus schrieb, hatten wirklich schon manche Juden angefangen, die Klagelieder vom prophetischen Buche des Jeremias und die Ruth vom Buche der Richter zu trennen: und nun sind sie auch in den hebräischen Bibeln getrennt. Aber es liegt am Tage, daß Josephus wie Hieronymus und die Mehrzahl der Juden jener Zeit rechnet; denn Hieronymus sagt blos: „*Nonnulli* Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitant.“

sua, Esther, Hiob, die Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger, das hohe Lied, Jesaias, Hesekiel und Daniel für ebenso viel einzelne Bücher gerechnet. Im Ganzen bildeten also siebenzehn Bücher die zweite und dritte Klasse, welche mit den fünf in der ersten befindlichen die ganze Anzahl auf zweiundzwanzig, die Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabet's, brachten[35]).

Nun sagt Josephus in seiner Abhandlung gegen den Apion:[36]) „Wir haben keine tausende von nicht übereinstimmenden und sich widersprechenden Büchern, sondern ihrer nur zweiundzwanzig, welche die Geschichte aller früheren Zeiten enthalten und mit Recht für göttlich gehalten werden. Fünf derselben stammen von Moses her und enthalten sowohl die Gesetze als die Geschichte des Menschen von der Erschaffung desselben an bis zu seinem (nämlich Mosis) Tod. Dieser Zeitraum umfaßt beinahe dreitausend Jahre. Von Mosis Tod bis zum Tod des Artaxerxes, Nachfolger des Xerxes auf dem persischen Königsthron, beschrieben die Propheten, welche Moses folgten, in dreizehn Büchern die Ereignisse ihrer Zeiten. Die übrigen vier Bücher enthalten Lobgesänge auf Gott und Lebensvorschriften für den Menschen.“ — Wenn wir diese Stelle des Josephus mit dem **Prologus galeatus** vergleichen, so finden wir: erstens, daß sie übereinstimmen in

35) Obschon die Zurückführung auf 22 wahrscheinlich nicht in der Absicht gemacht ward, um die Bücher der hebräischen Bibel mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets auf gleiche Zahl zu bringen, so wurde doch dieses Zusammentreffen späterhin als etwas Geheimnißvolles betrachtet. Daher sagt Hieronymus in seinem Prologus galeatus: Viginti duo *Volumina* supputantur, quibus, quasi *Literis* et exordiis in Dei doctrina, tenera adhuc et lactens viri justi eruditur infantia.“

36) Lib. I., cap. 8, tom. II., p. 441, ed. Havercamp. Dieselbe Stelle ist auch bei Eusebius angeführt (Hist. Eccles., lib. III., cap. 10.), woselbst sie folgendermaßen lautet: „*Οὐ μυριάδες οὖν εἰσὶ βιβλίων παρ᾽ ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως, ἃ τούς τε Νόμους περιέχει, καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν, μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς· οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου, τοῦ μέτα Ξέρξην Περσῶν βασιλέως, οἱ μέτα Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ᾽ αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. Αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες Ὕμνους εἰς τὸν Θεὸν, καὶ τοῖς ἀνθρώποις Ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσι.*“ Tom. I., p. 103, ed. Reading.

der Annahme dreier Klassen; zweitens, daß sie die ganze Anzahl der Bücher auf zweiundzwanzig setzen; drittens, daß sie sagen, die Anzahl der Bücher der ersten Klasse sei fünf; viertens, daß sie die zur zweiten und dritten Klasse gehörigen Bücher zusammen auf siebenzehn festsetzen. Nur sind sie hinsichtlich der Eintheilung dieser Siebenzehn verschieden. Wenn wir jedoch beide Rechnungen gegeneinander halten, so werden wir leicht die Bücher bestimmen können, welche den Kanon des Josephus bildeten. In die dritte Klasse setzt er nur vier Bücher, welche, wie aus seiner Beschreibung deutlich erhellet, die Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger und das hohe Lied Salomonis waren. Diese vier Bücher stehen beim Hieronymus auch in der dritten Klasse; aber dann hat er noch fünf andere in derselben, nämlich: Hiob, Daniel, die Chronik, Esdras und Esther. Diese fünf Bücher müssen also beim Josephus in der zweiten Klasse gewesen sein; denn er stimmt mit Hieronymus in der ganzen Summe, und gleichfalls auch in der ersten Klasse. Setzen wir also diese fünf Bücher zu den in der zweiten Klasse des Hieronymns befindlichen, so wird es klar, daß die zweite des Josephus enthalten haben muß: die Bücher Josua, der Richter mit Ruth, Samuel, der Könige, der Chronik, Esdras, Esther, Hiob, Jesaias, Jeremias mit den Klageliedern, Hesekiel, Daniel und das Buch der zwölf kleineren Propheten. Und so haben wir genau dreizehn Bücher, welche Josephus ausdrücklich als die Zahl seiner zweiten Klasse angiebt. Demnach waren die Bücher, welche die hebräische Bibel des Josephus bildeten, die nämlichen, welche diejenige des Hieronymus ausmachten, und sonach auch die Bücher, welche die hebräische Bibel in unseren Tagen bilden.

Bemerkenswerth ist es, daß Josephus die Zeit, zu welcher der hebräische Kanon geschlossen wurde, oder die Zeit, nach welcher keine Bücher mehr in denselben aufgenommen wurden, durch die Regierung des Artaxerxes, Nachfolger des Xerxes, das ist Artaxerxes Longimanus, bestimmt; denn unter seiner Regierung wurde das Buch Esther geschrieben, während selbst die ältesten der apokryphischen Bücher erst lange nach jener Zeit verfaßt sein müssen. Josephus selbst fährt, in Bezug auf dieselben Bücher, mit welchen er nicht unbekannt war, unmittelbar nach der oben angeführten Stelle folgendermaßen fort: „Vom Artaxerxes bis zur gegenwärtigen Zeit ist zwar Alles schriftlich aufgezeichnet worden; allein diese Schriften werden nicht eines gleichen Ansehens gewürdigt mit jenen, die vor ihnen waren, weil die regelmä-

ßige Folge der Propheten darin nicht stattfand." [37]) Wir erfahren also durch das Zeugniß des Josephus nicht allein, daß die hebräische Bibel zu Christi und seiner Apostel Zeit aus denselben Büchern bestand, aus welchen sie jetzt noch besteht, sondern auch daß alle späteren Schriften, von der Art, wie jene, welche unsere Apokryphen bilden, ausgeschlossen wurden, weil ihre Verfasser nicht den prophetischen Geist, oder die göttliche Eingebung besaßen.

Im Ganzen können wir demnach schließen, daß der alttestamentliche Kanon, welcher von der englischen Kirche angenommen wird, derjenige sei, der unseres Heilands Bestätigung erhielt. Jedoch der von der römischen Kirche angenommene Kanon wurde weder von Christus selbst, noch von seinen Aposteln bestätigt. Die Katholiken nennen ihn zwar einen durch apostolische Tradition empfangenen Kanon; aber es ist ein solcher, der sich von seinem ersten Ursprung an auf einen auffallenden Irrthum gründete. Indem dadurch, daß die griechische Bibel mit ihren zahlreichen Verfälschungen aus Unkenntniß der hebräischen im Lichte eines Urtextes betrachtet wurde, kanonische und apokryphische Schriften ohne Unterschied angenommen, und endlich von der trientischen Kirchenversammlung als Schriften, welche „**pari pietatis affectu ac reverentia**" angenommen werden mußten, bestätigt wurden.

---

37) *Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου, γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν Προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*

Sechstes Kapitel.

Bemerkungen über den weiteren Einfluß, welchen die Verschiedenheit beider Kirchen hinsichtlich des Kanons der Schrift auf die Lehren derselben haben mußte. — Einfluß der Tradition auf den Sinn der Schrift, wenn sie als Norm zu ihrer Erklärung angewandt wird. — Der Sinn der Schrift ferner gefährdet durch die lateinische Uebersetzung, auf welche die römische Kirche in Glaubensstreitigkeiten allein eine Berufung erlaubt. — Bestimmung der Lehren, welche die römische Kirche auszeichnen, gegeben im trientischen Glaubensbekenntniß.

Aus dem vorigen Kapitel erhellet, daß die römische Kirche die Bücher Judith, Tobias, der Weisheit, Jesus Sirach mit den beiden Büchern der Maccabäer, und überdies das Buch Baruch als einen Anhang zum Jeremias, sowie verschiedene Zusätze zu den Büchern Esther und Daniel in den alttestamentlichen Kanon aufgenommen habe. Diese Bücher und Büchertheile wurden von der trientischen Kirchenversammlung für „heilig und kanonisch" und von gleichem Ansehen mit den andern Büchern des alten Testaments erklärt.

Da nun eine so reichhaltige Zugabe des geschriebenen Wortes, und außerdem noch das ganze ungeschriebene Wort von der römischen Kirche zur Begründung von Lehren [1]) angewandt wird, während die englische das ungeschriebene gänzlich verwirft und sich nie-

1) In confirmandis *Dogmatibus*, wie es das trientische Concil ausdrückt. Siehe den im Kap. II., Anmerk. 10 angeführten Beschluß

mals der Apokryphen zur Begründung einer Lehre bedient [2]), so brauchen wir uns ganz und gar nicht zu wundern, daß die Glaubensartikel beider Kirchen sehr verschieden sind. Im zweiten und dritten Kapitel, welche sich auf Schrift und Tradition beziehen, verfolgten wir die Ursachen zu ihren Wirkungen und zeigten den Einfluß der Tradition auf die Lehren der römischen Kirche durch Hinweisung auf zahlreiche Beispiele. Daß auch noch überdies die Verschiedenheit beider Kirchen in Bezug auf den Kanon der Schrift einen weiteren Einfluß auf ihre Lehren gehabt haben müsse, kann schwerlich bezweifelt werden. Wenn sechs ganze, und außerdem noch mehrere Theile anderer Bücher als Lehrautoritäten von einer Kirche angenommen, von der andern aber als solche verworfen werden, so ist es schwerlich möglich, daß eine solche Ursache der Verschiedenheit bestehen sollte, ohne entsprechende Wirkung hervorzubringen. Aber obgleich die trientische Kirchenversammlung, indem sie die Tradition von der Schrift trennte, uns in Stand gesetzt hat, über die Lehren zu urtheilen, welche ihre Hauptstütze von der ersteren erhalten, so hat sie uns doch nicht in Stand gesetzt, die Unterstützung, welche durch die apokryphischen Bücher des alten Testaments bezweckt wird, von der durch die kanonischen erlangten zu unterscheiden; denn wenn den Beschlüssen der trientischen Kirchenversammlung eine Berufung auf die Schrift sowohl als auf die Tradition vorausgeschickt ist, so geschieht diese Berufung immer in so allgemeinen Ausdrücken, daß die Frage unentschieden bleibt, ob die kanonischen oder apokryphischen Theile der Schrift Gegenstand der Berufung seien.

Wir haben daher kein anderes Mittel zur Bestimmung, ob ihre Berufungen auf die Schrift sich auf die Apokryphen beziehen oder nicht, als die Hauptschriftsteller dieser Kirche um Rath zu fragen, welche Hinweisung auf Einzelnes gegeben haben, während die Hinweisungen der Kirchenversammlung selbst blos im Allgemeinen waren. Es würde langweilig und in der That auch unnütz sein, jedes Beispiel der Art, welches bei den katholischen Schriftstellern zu finden sein möchte, aufzusuchen; daher wollen wir nur versuchen, ein Paar Belege aus den Werken Bellarmin's zu geben.

---

2) Art. VI.

Es erhellet aus dem zweiten Kapitel, daß die trientische Kirchenversammlung erklärte, die Lehre vom Fegfeuer „aus der heiligen Schrift und der alten Tradition der Kirchenväter" [3]) herzuleiten. Nun hat Bellarmin eine eigene Abhandlung über das Fegfeuer geschrieben, welche im zweiten Theil seiner Streitfragen über den christlichen Glauben [4]) befindlich ist. In dieser Abhandlung führt er Beweise für diese Lehre aus dem vierten Kapitel des Buches Tobias, aus dem zweiten, vierzehnten und achtzehnten Kapitel des Jesus Sirach und aus dem zwölften Kapitel des zweiten Buches der Maccabäer an [5]). —

Der Abhandlung über das Fegfeuer folgen drei andere, von denen die erste sich auf „die Seligkeit und Heiligsprechung der Heiligen," die zweite auf „die Reliquien und Bilder der Heiligen," und die dritte auf „die Verehrung der Bilder und Heiligen," [6]) bezieht. Und hier nimmt Bellarmin wieder seine Zuflucht zu denselben drei Büchern, dem Tobias, Jesus Sirach und dem zweiten Buch der Maccabäer [7]). Diese wenigen Beispiele sind hinreichend, den Nutzen der Apokryphen für die römische Kirche zu zeigen; denn wir ersehen daraus, daß sie dieselbe mit Stellen zur Unterstützung solcher Lehren versorgen, bei welchen die Stütze der Schrift hauptsächlich fehlt [8]).

---

3) Ex sacris literis et antiqua Patrum traditione. Siehe Kap. II., Anmerk. 21.

4) Seite 699 — 822, ed. Ingolstadt, 1601, fol.

5) Siehe Seite 703, 707 und 775.

6) De beatitudine et canonisatione Sanctorum, S. 824 — 921. De Reliquiis et Imaginibus Sanctorum, S. 1028. De Cultu Imaginum et de Cultu Sanctorum, S. 1030 — 1127.

7) Siehe z. B. S. 841, wo das elfte Kapitel aus dem Jesus Sirach, S. 891, wo das zwölfte aus Tobias, S. 895, wo das fünfzehnte des zweiten Buches der Maccabäer citirt ist u. s. w.

8) Das Buch der Weisheit wird von Bellarmin zu Gunsten des Mönchslebens und der Ehelosigkeit der Geistlichen angeführt. Siehe die Abhandlung *De Clericis*, Lib. I., cap. 21, und jene *De Monachis*, Lib. II., cap. 9, 31. Und in dem vierten Kapitel des ersten Buches der Maccabäer, sowie im letzten der Judith, hat Bellarmin Stellen entdeckt, welche die Oberhoheit des Papstes begünstigen. Siehe seine Abhandlung *De Romano Pontifice*, Lib. IV., cap. 17. Doch ich erwähne diese Beispiele nur in einer Anmerkung, weil sie sich nicht auf Lehren beziehen. — Eine andere Bemerkung, die gleichfalls in einer Anmerkung gemacht werden kann, bezieht sich auf eine Anwendung der Apokryphen, welche von wirklichem Nutzen sein kann. Es versteht sich, daß diese Bücher im

Auch ist die Vermehrung der Schrift durch die apokryphischen Werke nicht die einzige Nebenursache einer Verschiedenheit in den Lehren; denn da die Tradition zu dem doppelten Zweck angewandt wird, Lehren, welche nicht in der Schrift enthalten sind, zu schaffen, und solche, welche die Schrift entweder wirklich, oder vorgeblich enthält, zu erklären, so muß ihre Anwendung auf dieselbe bei ihrem erörterten Umfang wiederum einen wesentlichen Einfluß auf die Lehren selbst äußern. Wenn die Tradition als eine Erklärungsregel bei der Schrift angewandt wird, so sind ihre Wirkungen von denen anderer Regeln sehr weit verschieden. Wenn wir die hebräische Bibel, oder das griechische Testament nach den grammatikalischen und kritischen Regeln, welche bei allen andern Werken des Alterthums angewandt werden, auslegen, so betrachten wir die Worte des Textes als Zeichen für den Leser von dem, was der Schriftsteller dachte, und die Handlung des Auslegers hat keinen andern Zweck, als aus den Worten den Sinn zu ziehen, welchen der Verfasser selbst hineinzulegen beabsichtigte. Dies ist buchstäblich Exegese, oder eine Ausziehung des Sinnes, welchen die Worte wirklich enthalten. Wenn aber ein Katholik die Tradition anwendet und sie zur Erklärung der lateinischen Vulgata (welche von dem trientischen Concil für den Urtext erklärt wurde) anwendet, so hat die Beziehung des Textes auf die Erklärungsregel nicht die geringste Aehnlichkeit mit jener der ersten Art. Wenn in dem geschriebenen Worte wirklich oder vorgeblich enthaltene Lehren mit Hilfe des ungeschriebenen erklärt werden, so wird der Erklärungsregel der nämliche göttliche Ursprung beigelegt, wie dem Texte selbst; denn Tradition als Glaubensnorm besteht aus den Traditionen, welche göttlich und apostolisch genannt werden. Daß diese Traditionen blos in der Einbildung der Katholiken göttlich und apostolisch sind, ist eine Thatsache, welche im vierten Kapitel deutlich dargethan worden ist. Aber wenn sie selbst auch nur glauben,

---

Griechischen, und nicht in der lateinischen Vulgata gelesen werden müssen. Da sie in derselben Art von hebräisch-griechisch geschrieben sind, wie das neue Testament, so können die in den erstern gebrauchten Ausdrücke oft mit Nutzen zur Erklärung entsprechender in dem letztern angewandt werden. Auch sind verschiedene andere Werke geschrieben worden, um diese Anwendung zu erläutern. Es würde aber zu unserer Untersuchung nicht passen, noch mehr über diesen Gegenstand zu sagen.

daß solche Traditionen vorhanden seien [9]), so muß die daraus für ihre Lehren entspringende Wirkung dieselbe sein, als wenn die göttlichen und apostolischen Traditionen wirklich vorhanden wären. Denn sobald sich Jemand selbst bereden kann, daß es jetzt wirklich noch so ein Ding, wie ein ungeschriebenes Wort Gottes, gäbe, und sich ferner in irgend einem gegebenen Fall bereden kann, daß dieses ungeschriebene Wort die vollkommene Offenbarung einer Lehre enthalte, welche das geschriebene nur unvollständig [10]) geoffenbart habe, so wird die erstere eine Erklärungsregel der letzteren, was dieselbe Wirkung hervorbringt, als wenn jene Lehre vollkommen in der Schrift allein enthalten wäre. Daher behauptet Kardinal Hosius, und zwar sehr folgerecht, daß, „wer die von der römischen Kirche gegebene Erklärung besitze, obschon er nicht wisse noch einsehe, ob und wie sie mit den Worten der Schrift übereinstimme, doch das Wort Gottes im eigentlichsten Sinne besitze." [11])

Zuletzt muß noch zu den Ursachen, welche die Verschiedenheit beider Kirchen in Glaubenssachen begründen, die ausschließliche Anerkennung der lateinischen Vulgate „beim öffentlichen Vorlesen, bei Disputationen, in Predigten und Auslegungen" [12]) von Seiten der römischen

9) *Existunt* traditiones divinae et apostolicae, quae, licet non scriptae, vim legis scriptae habent. De Ecclesia Christi, p. 399.

10) Daß die Tradition ebensowohl als eine Offenbarung an die Kirche betrachtet werde, wie die Schrift selbst, erhellet aus dem, was Bellarmin in seiner Abhandlung über „das Wort Gottes" sagt: Totalis regula fidei est Verbum Dei, sive *Revelatio Dei Ecclesiae facta*, quae dividitur in *duas* regulas partiales, **Scripturam** et **Traditionem.** *De Verbo Dei*, Lib. IV., cap. 12.

11) Si quis habet interpretationem Romanae Ecclesiae, etiamsi nec scit, nec intelligit, an et quomodo *cum Scripturae verbis conveniat*, is tamen habet *ipsissimum Verbum Dei.* Diese Stelle gebe ich nach Gerhard, welcher in seinen *Locis theologicis*, tom. I., p. 44 (ed. Cotta) dieselbe aus den Werken des Kardinals Hosius angeführt hat.

12) Im zweiten in der vierten Sitzung des trientischen Concils gefaßten Beschlusse, welcher betitelt ist: *Decretum de editione et usu sacrorum librorum,* sehen wir, wie dieses Concil „statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et *expositionibus* pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere *quovis praetextu audeat vel praesumat.*" P. XXI.

Kirche gerechnet werden, während es den Protestanten zum Ruhme gereicht, bei der Schrifterklärung der Freiheit zu genießen, sich auf den vom heiligen Geist eingegebenen Urtext selbst zu berufen. Denn hierin liegt der große Unterschied zwischen der englischen und römischen Kirche hinsichtlich des Schriftgebrauches. Die heilige Schrift in einer genehmigten Uebersetzung zu lesen, ist den Laien durch einen Beschluß oder Kanon der trientischen Kirchenversammlung eben nicht verboten; auch haben sich die Hindernisse, welche von andern Seiten her dem Lesen der Bibel in den Weg gelegt worden waren (so z. B. die Nothwendigkeit einer Erlaubniß deßhalb) nach und nach vermindert, wenn nicht völlig gehoben, wie aus der gegenwärtigen Vertheilung von Bibeln unter den Katholiken selbst erhellet. Es ist wahr, daß sie den Gebrauch einer protestantischen Uebersetzung, besonders des alten Testaments, wegen des abweichenden Kanons, nicht erlauben. Allein wie die englische Kirche die Austheilung der Douay'schen Bibel, wenn sie auch schon ohne Anmerkungen oder Auslegung ausgetheilt wurde, folgerecht nicht billigen könnte, so kann auch die römische die Austheilung der bei uns angenommenen Uebersetzung, obgleich nur der bloße Text ausgetheilt würde, folgerecht nicht zugeben. Wenn dennoch den Katholiken in unserm Lande erlaubt ist, die heilige Schrift in einer von ihrer eigenen Kirche gebilligten englischen Uebersetzung zu lesen, so können wir nicht sagen, daß die Verschiedenheit zwischen den Protestanten und Katholiken in diesem Lande in der Annahme einer gebilligten Uebersetzung auf der einen Seite, und in der Nichtannahme einer solchen auf der andern bestehe. Hinsichtlich des Gebrauches der heiligen Schrift bezieht sich daher der große Unterschied beider Kirchen auf den vom heiligen Geist eingegebenen Urtext. Wenn die römische Kirche eine Lehre durch ihre angenommene Uebersetzung, die lateinische Vulgate, begründen kann, so ist keine Berufung, weder auf das Hebräische im alten, noch auf das Griechische im neuen Testamente, erlaubt. „Niemand (sagt die trientische Kirchenversammlung) soll sich unterfangen, die Entscheidung der lateinischen Vulgate unter irgend einem Vorwande zu verwerfen." [13]) Aber die englische Kirche erlaubt ihren Dienern, in Auslegung der Bibel sich von einer Uebersetzung auf die Urschrift zu berufen. Unser sechster Artikel, welcher dem entspricht, was in der vierten Sitzung

13) Siehe den letzten Theil der vorangehenden Anmerkung.

des trientischen Concils beschlossen wurde, spricht von der heiligen Schrift in allgemeinen Ausdrücken; er legt keinen Zwang auf, und erlaubt demnach gerade durch sein Stillschweigen eine Berufung auf den vom heiligen Geist eingegebenen Grundtext. Ja, dieser Artikel macht uns sogar ganz deutlich den Vorzug bemerkbar, welcher von unseren Reformatoren der hebräischen Bibel bezeigt wurde. Vor der Reformation war die lateinische Vulgate die genehmigte Uebersetzung in unserm Königreich; und doch verwarfen unsere Reformatoren die apokryphischen Schriften des alten Testamentes eben aus dem Grunde, weil sie sich nicht im Hebräischen fanden. Und obgleich unsere gegenwärtige englische Uebersetzung „beim Vorlesen in den Kirchen bestimmt ist,“ so bringt dies doch nicht mit sich, daß ihr die nämliche Würde zukomme, welche, nach der trientischen Kirchenversammlung, der lateinischen Vulgate eigen ist. Für diejenigen, welche den Grundtext nicht verstehen, mußte eine Uebersetzung bestimmt werden; und es wäre gewiß ganz abgeschmackt gewesen, wenn man irgend eine andere, als eine englische Bibel „zum Vorlesen in den Kirchen bestimmt hätte.“ Aber überall, wo unsere Uebersetzung mangelhaft ist (und keine Uebersetzung kann ja ganz fehlerfrei sein), können wir uns auf die Worte der Urschrift berufen. Die Folge solcher Berufungen ist bereits schon in diesem Werke auseinander gesetzt worden [14]); auch habe ich ein anderes Beispiel in meiner achtzehnten Vorlesung gegeben [15]). Jedes dieser Beispiele verdient eine besondere Beachtung; denn das eine betrifft den Gegenstand der Tradition, das andere die Auslegung der heiligen Schrift [16]).

---

14) Siehe was im Kap. IV. über die Ausdrücke *παράδοσις* und *traditio* gesagt wurde.

15) Siehe S. 107—109 des dritten Theils meiner Vorlesungen.

16) Obgleich ich die Ausübung des Berufens von einer genehmigten Uebersetzung auf den vom heiligen Geist eingegebenen Grundtext als dasjenige bestimmt habe, was die englische Kirche vorzüglich von der römischen unterscheide hinsichtlich des Gebrauches der Schrift, so muß ich doch bemerken, daß diese Bemerkung nicht auf alle Protestanten anzuwenden sei; denn es giebt einige protestantische Ausleger, für welche eine angenommene Uebersetzung dasselbe hohe Ansehen hat und haben muß, welches die römische Kirche ihrer genehmigten Uebersetzung beilegt. Auch ist dies nicht die einzige Aehnlichkeit; denn beide Parteien behaupten, unter dem Einfluß des heiligen Geistes ihre Auslegungen zu machen. Doch nach den Grundsätzen der englischen Kirche trachten wir nicht

Da nun die englische und römische Kirche in so mancherlei Hinsicht wesentlich verschieden, und gerade in solchen Dingen verschieden sind, welche die Begründung des Glaubens ausmachen, so dürfen wir uns nicht verwundern, daß das Glaubensbekenntniß der letzteren wesentlich von dem der ersteren abweicht. Ohne weitere Bemerkungen über die Lehren selbst, wollen wir daher das gegenwärtige Kapitel mit einer kurzen Aufstellung der Artikel, welche beide Kirchen von einander unterscheiden, wie sie in dem „Glaubensbekenntniß der katholischen Kirche zufolge der trientischen Kirchenversammlung" gegeben wird, beschließen. Dieses Concil hat in der vierundzwanzigsten Sitzung beschlossen, daß jeder angestellte Geistliche, bei Strafe des Verlustes seiner Pfründe, öffentlich sein Glaubensbekenntniß ablegen sollte [17]. In Bezug hierauf gab Papst Pius IV., unter dessen Regierung der Beschluß gemacht wurde, ein nach den von der trientischen Kirchenversammlung behaupteten Lehren abgefaßtes Glaubensbekenntniß heraus unter folgendem Titel: „**Professio fidei catholicae secundum Concilium Tridentinum ex bulla Pii Papae IV.**" Folglich ist dies das genehmigte Glaubensbekenntniß, welches alle angestellten, zur römischen Kirche gehörigen Geistlichen nicht nur durch die Bulle Pius IV., sondern auch durch einen Beschluß der trientischen Kirchenversammlung zu unterschreiben verpflichtet sind; und wirklich werden auch die Worte dieses Beschlusses in der Bulle angeführt [18].

---

nach übernatürlicher Hilfe, sondern sind zufrieden, den vom heiligen Geist eingegebenen Grundtext durch Hilfe der Vernunft und der Wissenschaft zu erklären.

17) Provisi etiam de beneficiis quibuscunque, curam Animarum habentibus, teneantur a die adeptae possessionis, ad minus intra duos menses, in manibus ipsius Episcopi, vel eo impedito coram generali ejus Vicario, seu Officiali, *orthodoxae suae fidei publicam facere professionem*, *et in Romanae Ecclesiae obedientia se permansuros spondeant ac jurent.* Provisi autem de Canonicatibus et dignitatibus in ecclesiis cathedralibus non solum coram Episcopo, seu ejus Officiali, sed etiam in Capitulo idem facere teneantur. Alioquin praedicti *omnes* provisi, ut supra, fructus non faciant suos, *nec illis possessio suffragetur.* P. CXC.

18) Cum itaque juxta Concilii Tridentini dispositionem omnes, quos deinceps, etc. — *publicam orthodoxae fidei professionem facere*, *seque in Romanae Ecclesiae obedientia permansuros spondere et jurare teneantur*, Nos volentes etc.

Dieses Glaubensbekenntniß beginnt mit dem apostolischen, welchem nachstehende zwölf Artikel folgen: [19])

1) „Ich nehme auf das Festeste an und auf die apostolischen und kirchlichen Traditionen [20]), sowie alle andern Gebräuche und Einrichtungen der Kirche." [21])

2) „Ich nehme auch die heilige Schrift, und zwar nach dem Sinne an, welchen die heilige Mutter, die Kirche, der es zukommt, über die wahre Bedeutung und Auslegung der heiligen Schrift zu urtheilen, festgehalten hat und immer festhält: auch will ich sie nie anders, als nach der einmüthigen Uebereinstimmung der Väter, auffassen und auslegen."

3) „Ich bekenne gleichfalls, daß wahrhaftig und eigentlich sieben Sakramente des neuen Testamentes sind, eingesetzt von unserm Herrn Jesus Christus, und zur Seligkeit der Menschen, obgleich nicht alle jeglichem, nothwendig; nämlich: die Taufe, die Firmelung, das heilige Abendmahl, die Buße (Beichte), die letzte Oelung, die Priesterweihe und die Ehe; daß dieselben Gnade mittheilen, und daß von ihnen die Taufe, die Firmelung und die Priesterweihe nicht ohne Gotteslästerung

---

19) Das trientische Glaubensbekenntniß nebst der begleitenden päpstlichen Bulle kann unter anderm auch in der *Sylloge Confessionum*, herausgegeben zu Oxford 1804, nachgesehen werden.

20) Obschon Bellarmin und der Verfasser der Abhandlung de Ecclesia Christi von einer dreifachen Art der Tradition sprechen, nämlich von den göttlichen, apostolischen und kirchlichen Traditionen; so haben wir doch bereits gesehen, daß der Ausdruck „apostolisch" häufig als ein allgemeiner gebraucht wird und auch die göttlichen Traditionen mit einschließt. Von jenen, welche kirchliche genannt werden, wird im folgenden Kapitel ein Mehres gesagt werden.

21) Die lateinische Urschrift dieses Glaubensbekenntnisses, wovon im Text die Uebersetzung steht, ist folgende:

„Apostolicas et Ecclesiasticas traditiones, reliquasque ejusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector.

Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.

Profiteor quoque septem esse vere et proprie Sacramenta novae legis, a Jesu Christo, Domino nostro, instituta atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis necessaria, scilicet Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, Extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, illaque gratiam conferre, et ex his Baptismum, Confirmationem et Ordinem sine

wiederholt werden können. Ich nehme auch auf und an die gewöhnlichen und für gut befundenen Gebräuche der katholischen Kirche bei der feierlichen Verwaltung aller vorgenannten Sakramente."

4) „Ich ergreife und nehme an Alles und Jedes, was von der heiligen Kirchenversammlung zu Trient über die Erbsünde und die Rechtfertigung festgesetzt und erklärt worden ist."

5) „Ferner bekenne ich, daß in der Messe Gott ein wahres und echtes Sühnopfer dargebracht wird für die Lebendigen und die Todten, und daß im hochheiligen Sakramente des Abendmahls wahrhaftig, wirklich und wesentlich vorhanden ist der Leib und das Blut zusammt dem Geist und der Gottheit unseres Herrn Jesu Christi, und daß die Verwandlung des ganzen Wesens des Brodes in seinen Leib, und des ganzen Wesens des Weines in sein Blut geschehe, welche Verwandlung die katholische Kirche Transsubstantiation nennt."

6) „Ich bekenne auch, daß unter einer einzigen Gestalt, der ganze, ungetheilte Christus und das wahrhafte Sakrament empfangen wird."

7) „Ich behaupte festiglich, daß ein Fegfeuer ist, und daß die darin gefangengehaltenen Seelen durch der Gläubigen Gebet unterstützt werden."

8) „So auch, daß die Heiligen, herrschend mit Jesus Christus,

---

sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque approbatos Ecclesiae Catholicae ritus, in supradictorum omnium Sacramentorum solemni administratione, recipio et admitto.

Omnia et singula, quae de peccato originali et de justificatione in Sacrosancta Tridentina Synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio.

Profiteor pariter in Missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium, pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo Eucharistiae Sacramento esse, vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem, una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, fierique conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, quam conversionem Catholica Ecclesia Transsubstantiationem appellat.

Fateor etiam sub altera tantum specie, totum atque integrum Christum verumque Sacramentum sumi.

Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.

Similiter et Sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invo-

verehrt und angerufen werden müssen, daß sie Gott Gebete für uns darbringen, und daß ihre Reliquien verehrt werden müssen."

9) „Ich erkläre auf's bestimmteste, daß die Bilder Christi und der immer-jungfräulichen Mutter Gottes, wie auch die der andern Heiligen zu haben und zu behalten sind, und daß ihnen gebührende Achtung und Verehrung zu erzeigen ist."

10) „Auch bejahe ich, daß die Macht des Ablasses von Christus in seiner Kirche hinterlassen worden, und daß der Gebrauch desselben dem Christenvolke höchst heilsam ist."

11) „Ich erkenne die heilige katholische und apostolische römische Kirche für aller Kirchen Mutter und Gebieterin, und verspreche und schwöre dem römischen Oberpriester, dem Nachfolger des heiligen Petrus, des Obersten unter den Aposteln, und dem Statthalter Jesu Christi, unverfälschten treuen Gehorsam."

12) „Ferner nehme ich unbezweifelt an und bekenne Alles, was durch die heiligen Kanons und von den allgemeinen Kirchenversammlungen, insbesondere aber von der hochheiligen trientischen, überliefert, bestimmt und erklärt worden ist, und zugleich verdamme, verwerfe und verfluche ich Alles, was jenen zuwider läuft, sowie auch alle und jegliche von der Kirche verdammten, verworfenen und verfluchten Ketzereien."

„Diesen unverfälschten katholischen Glauben, ohne den niemand

---

candos esse, eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas.

Firmissime assero imagines Christi ac Dei-parae semper virginis, nec non aliorum Sanctorum, habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam.

Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usum Christiano populo maxime salutarem esse affirmo.

Sanctam Catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam, omnium Ecclesiarum matrem et magistram agnoseo, Romanoque Pontifici, B. Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi Vicario, veram obedientiam spondeo ac juro.

Caetera item omnia a Sacris Canonibus et oecumenicis Conciliis, ac praecipue a Sacrosancta Tridentina Synodo tradita, definita et declarata, indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia atque haereses quascunque ab Ecclesia damnatas, rejectas et anathematizatas, ego pariter damno, rejicio et anathematizo.

Hanc veram Catholicam Fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in

selig werden kann, welchen ich jetzt freiwillig bekenne und wahrhaftig behaupte, diesen verspreche, gelobe und schwöre ich N. N. ganz und unverletzt bis zum letzten Hauche meines Lebens auf's standhafteste (mit Gottes Beistand) zu halten und zu bekennen, auch so viel bei mir steht, dafür Sorge zu tragen, daß derselbe von meinen Untergebenen, oder denjenigen, deren Seelsorge mir zufolge meines Amtes obliegt, gehalten, gelehrt und gepredigt werde."

„So wahr mir Gott helfe und dieses sein heiliges Evangelium."

---

praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et inviolatam usque ad extremum vitae spiritum, constantissime (Deo adjuvante) retinere et confiteri, atque a meis subditis, vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum.

Ego idem N. spondeo, voveo ac juro: sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia."

Siebentes Kapitel.

Von Kirchengebräuchen und der sogenannten kirchlichen Tradition. — Erklärung unseres vierunddreißigsten Artikels. — Vertheidigung der Grundsätze, nach welchen die englische Kirche hinsichtlich der Gebräuche gehandelt hat. — Folgen, welche aus der Verwechslung der Gebräuche-Tradition mit der Lehr-Tradition entspringen. — Nebenbemerkungen über das Mißverständniß von Ausdrücken hinsichtlich der Tradition im Allgemeinen.

I.

Unsere Untersuchungen in Betreff der Tradition haben sich bisher auf die Tradition als Glaubensnorm beschränkt. Diese Tradition wird, wie wir bereits gesehen haben, einestheils das ungeschriebene Wort Gottes[1]) genannt, anderntheils heißt sie auch die ungeschriebene Lehre[2]); wiederum ein anderes Mal heißt sie die (mündlich) überlieferte Lehre[3]). Wir haben ferner gesehen, daß das ungeschriebene Wort, oder die Tradition als Glaubensnorm, aus den göttlichen und apostolischen Traditionen zusammengesetzt ist[4]); ferner, daß, außer diesen beiden, welche die Tradition als Glaubensnorm bilden, es noch eine drittte Art giebt,

1) *Verbum Dei non scriptum.* Bellarmin's viertes Buch vom „Worte Gottes", welches sich völlig auf Tradition bezieht, ist betitelt: De Verbo Dei non scripto.

2) *Doctrina non scripta.* So nennt sie ebenfalls Bellarmin. Siehe oben Kap. I., Anmerk. 2 und 3.

3) *Doctrina tradita.* So wird sie genannt in den zu Maynooth gehaltenen Vorlesungen. Siehe die Abhandlung De Ecclesia Christi, p. 397 u. 398.

4) Siehe Kap. I., Anmerk. 11.

die ebensowohl von Bellarmin, als von dem Verfasser der Abhandlung De Ecclesia Christi angegeben, und die kirchliche, oder Kirchen-Tradition [5]) genannt wird. Da die ersten beiden Arten in den vier ersten Kapiteln hinlänglich betrachtet worden sind, so soll sich unsere Aufmerksamkeit jetzt auf die dritte Art lenken.

Wie unser sechster, zwanzigster und einundzwanzigster Artikel auf die beiden ersten Arten Bezug haben, so bezieht sich unser vierunddreißigster auf die dritte Art. Eine Untersuchung der Grundsätze, nach welchen die englische Kirche hinsichtlich der Kirchengebräuche gehandelt hat, muß daher mit einer Betrachtung dieses Artikels beginnen.

Vierunddreißigster Artikel.

Ueber die Kirchen-Traditionen.

„Es ist nicht nöthig, daß die Traditionen und Gebräuche an allen Orten eins, oder durchaus gleich seien; denn zu allen Zeiten sind sie verschieden gewesen, und mögen nach der Verschiedenheit der Länder, Zeiten und Sitten der Menschen verändert werden, doch so, daß nichts angeordnet werde gegen Gottes Wort. Wer aber nach eigenem Gutdünken mit Willen und Vorsatz solche Traditionen und Gebräuche der Kirche, die nicht gegen Gottes Wort streiten, und durch allgemeines Ansehen angeordnet und gebilligt sind, öffentlich stört und beleidigt, der soll (auf daß Andere sich scheuen mögen, Gleiches zu thun) öffentlich gestraft werden, weil er gegen die gemeine Kirchenordnung verstoßen, das Ansehen der Obrigkeit verletzt und das Gewissen schwächerer Brüder verwundet hat."

„Jede besondere, oder Landeskirche hat Macht, Ceremonien oder Kirchengebräuche, die blos durch menschliches Ansehen eingeführt wurden, anzuordnen, zu verändern und abzuschaffen, sodaß Alles geschehe zur Erbauung."

Aus diesem Artikel erhellet, daß unsere Kirche die Gebräuche-Tradition in einem ganz andern Lichte betrachte, als die Lehr-Tradition. Es wurde im ersten Abschnitt des vierten Kapitels gezeigt, daß alle und jede Lehren, welche keinen andern Grund haben, als die Tradition, von unserer Kirche verworfen werden; und eben diese Verwerfung bildet das Lebensprincip der Reformation. Das

5) Ebendas., S. 19 und 20 des ersten Heftes mit der Anmerk. 8.

Wesen dieses Lebensprincips ist, keine Lehre oder Glaubensartikel zuzulassen, wofern sie nicht durch die heilige Schrift bewiesen werden können. Allein ganz anders verhält es sich mit bloßen Kirchengebräuchen, bei welchen die englische Kirche nur verlangt, „daß nichts gegen Gottes Wort angeordnet werde." 6) Auf der andern Seite aber, obschon die englische Kirche für bloße Gebräuche das bejahende Ansehen der Schrift nicht fordert, würde es ein ganz falscher Schluß sein, zu sagen, daß sich unsere Kirche in dieser Hinsicht dem Ansehen der Tradition in die Arme werfe. Gerade in Bezug auf die Gebräuche verwirft unsere Kirche das Ansehen der Tradition; und durch diese Verwerfung stellt sie sich wiederum der römischen Kirche entgegen. Denn es ist bei dieser Kirche Grundsatz, daß die Gebräuche, welche durch die Tradition überliefert worden sind, eben dadurch die Kraft eines Gesetzes bekommen haben 7). Allein unser vierunddreißigster Artikel sagt: „Es ist nicht nöthig, daß die Traditionen und Gebräuche an allen Orten eins, oder durchaus gleich seien; denn zu allen Zeiten sind sie verschieden gewesen, und mögen nach der Verschiedenheit der Länder, Zeiten und Sitten der Menschen verändert werden, doch so, daß nichts angeordnet werde gegen Gottes Wort." Und im Schlußsatze versichert er, daß „jede besondere, oder Landeskirche die Macht habe, Ceremonien oder Kirchengebräuche, die blos durch menschliches Ansehen eingeführt wurden, anzuordnen, zu verändern und abzuschaffen, so daß Alles geschehe zur Erbauung."

Es zeigen sich demnach zwei Grundsätze, nach welchen die englische Kirche hinsichtlich der Gebräuche und Ceremonien gehandelt hat. Der eine hat Bezug auf die Schrift und fordert, daß nichts geschehe, was derselben widerstreite. Der andere Grundsatz ist von bejahender

6) Diese Bemerkung erleidet ihre Anwendung nur insofern, als sie (nämlich die Gebräuche) sich auf die Schrift beziehen; denn wenn ein Gebrauch zu seiner Empfehlung nichts weiter hat, als die verneinende Eigenschaft, nicht in der Schrift verboten zu sein, so ist ein solcher eine nutzlose Bürde. Er soll außerdem die bejahende Eigenschaft besitzen, zur Erbauung zu dienen; und diese Eigenschaft wird auch oben am Schlusse des vierunddreißigsten Artikels gefordert.

7) Daher sagt Bellarmin (De Verbo Dei, Lib. IV., cap. 2.): *Ecclesiasticae* traditiones proprie dicuntur *consuetudines* quaedam antiquae, vel a Praelatis, vel a populis inchoatae, quae paulatim, tacito consensu populorum, *vim legis* obtinuerunt.

Art und verlangt, daß alle von der Kirche angenommenen Gebräuche so beschaffen sein sollen, daß sie zur Erbauung dienen. Auf das Ansehen der Tradition wird demnach gar keine Rücksicht genommen. Denn wenn ein Gebrauch nicht zur Erbauung dient, so wird er verworfen, wäre er auch gleich durch die Tradition unterstützt; und wenn ein Gebrauch zur Erbauung dient, so kann er zugelassen werden, obschon er nicht durch die Tradition unterstützt wird. Es ist wahr, daß, nach diesem Artikel, diejenigen Personen bestraft werden sollen, welche „öffentlich die Traditionen und Gebräuche der Kirche stören und beleidigen." Aber nicht deßhalb, weil diese Gebräuche Traditionen sind, werden die Leute wegen ihrer Beleidigung gestraft. Der Artikel selbst giebt einen ganz andern Grund dafür an. Eine solche Person (sagt der Artikel) ist zu bestrafen, „weil sie gegen die gemeine Kirchenordnung verstößt, das Ansehen der Obrigkeit verletzt" u. s. w. Die Gebräuche, welche als verletzt vorausgesetzt werden, sind solche, welche, mit den eigenen Worten des Artikels, „durch allgemeines Ansehen angeordnet und gebilligt worden sind." Es ist daher das Ansehen der Kirche, und nicht das der Tradition, welches solchen Gebräuchen, deren Verletzung die Kirche verbietet, ihre Bestätigung verleiht. Und nicht blos in diesem, sondern auch im zwanzigsten Artikel behält sich die englische Kirche das Recht vor, „Gebräuche oder Ceremonien anzuordnen." Und wirklich alle gesellschaftlichen Vereine, mögen sie weltliche oder religiöse sein, müssen die Macht haben, Vorschriften über die Aufführung ihrer Glieder zu ertheilen; oder es würde unmöglich sein, Ordnung in den öffentlichen Versammlungen zu erhalten. Mögen nun diese Vorschriften alt oder neu sein, so erlangen sie ihre Bestätigung durch den Umstand, daß sie (nach den Worten des vierunddreißigsten Artikels) „angeordnet und gebilligt werden durch das allgemeine Ansehen."

Es kann also kein Zweifel über die Grundsätze statt finden, nach welchen die englische Kirche hinsichtlich der Kirchengebräuche gehandelt hat. Wie keine Lehren auf das bloße Ansehen der Tradition angenommen werden, so werden auch keine Gebräuche auf das bloße Ansehen der Tradition angenommen. Allein die Dinge selbst, welche durch die Tradition überliefert wurden, stehen auf ganz verschiedenen Füßen. Mit andern Worten **Doctrina tradita** steht auf einem ganz andern Fuße, als die **Ceremonia tradita**. Eine **Doctrina tradita**, wenn sie blos von der Tradition unterstützt ist, wird von unserer

Kirche ohne weitere Untersuchung verworfen [8]). Allein eine **Ceremonia tradita** kann nach den Grundsätzen unserer Kirche entweder angenommen oder verworfen werden, jenachdem es die Umstände erfordern. Die christliche Religion ist eine Offenbarung von Lehren, nicht, wie die jüdische, eine Offenbarung von Gebräuchen. Obgleich wir uns deßhalb nun nothwendig in der Schrift nach Autorität für die Lehren umsehen, so können wir doch nicht die Autorität der Schrift für jeden einzelnen, bei der Feier der Gottesverehrung üblichen Gebrauch erwarten. Sofern also die Schrift mit den Kirchengebräuchen in Beziehung kommt, haben wir blos Sorge zu tragen, daß nichts angeordnet werde, was mit ihr unverträglich ist.

Wenn daher ein durch die Tradition überlieferter Gebrauch nur mit der Schrift sich verträgt und zugleich zur Erbauung dient, so ist derselbe, nach den Grundsätzen unserer Kirche zulässig. Allein wenn ein solcher Gebrauch angenommen würde, so geschähe es nicht deßhalb, weil die Tradition ihn überlieferte, sondern weil er die erforderlichen Eigenschaften, Verträglichkeit mit der Schrift und Dienlichkeit zur Erbauung, besäße. Denn wie er einerseits nicht ohne diese Eigenschaften angenommen werden konnte, wie alt auch immer die Tradition zu seinen Gunsten sein möchte, so würde er andererseits mit diesen Eigenschaften zulässig sein, auch wenn keine Tradition zu seinen Gunsten angeführt werden könnte. Das Ansehen der Tradition allein entscheidet daher in keinem Falle.

Wenn aber die englische Kirche die Tradition als hinreichenden Grund zur Annahme von Gebräuchen und Ceremonien anzuerkennen verweigert, so verfällt sie auch nicht in das entgegengesetzte Extrem, die Autorität der Schrift für sie zu verlangen. Das Christenthum sollte nicht, gleich der jüdischen Religion, nur für ein einzelnes Volk sein, sondern es wurde für die ganze Menschheit bestimmt. Deßhalb finden wir auch, während Moses mit der genauesten Ausführlichkeit der jüdischen Kirche ihre Gebräuche vorschreibt, nirgends, daß den Christen solche Einschränkungen von unserem Heiland oder seinen Aposteln auferlegt wurden. Gerade der Apostel Paulus, der häufiger, als irgend ein anderer, Gelegenheit hatte, Vorschriften über die Einrichtung der einzelnen Kirchen zu ertheilen, hat offenbar die näheren Bestim-

8) Die Gründe dieser Verwerfung sind im vierten Kapitel deutlich aus einander gesetzt worden.

mungen der einzelnen Anordnungen nach ihren verschiedenen Lagen und Umständen den Kirchen selbst überlassen. Wenn er in Bezug auf den öffentlichen Gottesdienst die Korinther anweiset, daß „Alles geschehe zur Erbauung," und wiederum, daß „Alles ehrbar und ordentlich zugehe,"[9]) so schließen diese allgemeinen Vorschriften natürlich in sich, daß die besonderen Einrichtungen in Bezug auf die öffentliche Gottesverehrung ihnen selbst überlassen blieben, mit dem einzigen Vorbehalt, daß diese Einrichtungen Ordnung und Erbauung bezwecken mußten. Aber gerade das, was in einer Gemeinde zur Ordnung und Erbauung beiträgt, kann in einer andern Wirkungen von ganz entgegengesetzter Art hervorbringen. Auch ist es nicht immer thunlich, in einem Lande sich der Gebräuche zu bedienen, deren man sich in einem andern bedient. Ja selbst in demselben Lande und unter demselben Volke kann eine Veränderung der Sitten, Gewohnheiten und Umstände eine entsprechende Veränderung in der Art der öffentlichen Gottesverehrung erfordern. So hatten die Juden selbst nach der babylonischen Gefangenschaft religiöse Einrichtungen, welche vor derselben nicht vorhanden waren. Ihre synagogische Gottesverehrung, die von Christus selbst geachtet wurde, enthielt mancherlei von dem levitischen Gesetze nicht vorgeschriebene Gebräuche. Nahmen nun aber die Juden Gebräuche an, die nicht in der Schrift bestimmt waren, und richtete sich sogar Christus selbst nach denselben, so ist es uns als Christen sicher erlaubt, Gebräuche, die in der Schrift nicht vorgeschrieben sind, anzunehmen, vorausgesetzt, daß sie sich mit der Schrift vertragen und zugleich zur Erbauung dienen.

Auch ist es in der That nicht möglich, für jede einzelne Anordnung, welche eine religiöse Gesellschaft einzuführen für gut finden möchte, in der heiligen Schrift Autorität zu finden. Und selbst diejenigen Personen, welche sich gegen die Annahme in der Schrift nicht vorgeschriebener Gebräuche erklären, zeigen durch ihre eigene Handlungsweise, daß sie sich gegen etwas erklären, was nicht vermieden werden kann. So einfach die Formen ihrer Gottesverehrung auch immer sein mögen, finden sich doch unter denselben einige, die durchaus nothwendig, und doch nirgends in der Schrift vorgeschrieben sind. Menschen können sich nicht zur Verehrung Gottes versammeln, ohne daß die Zeit der Versammlung, sowie der Versammlungsort vorläufig festge-

9) 1. Korinth. XIV., 26 u. 40.

setzt ist. Und wenn sie versammelt sind, so muß wieder irgend eine Autorität da sein, welche beides, die einzelnen gottesdienstlichen Verrichtungen selbst und die Ordnung, in welcher sie vollzogen werden sollen, bestimmt. Sogar wenn diese Verrichtungen auf die einfachsten Handlungen der Gottesverehrung zurückgeführt würden, so müssen doch, wie z. B. die drei Formen, Gebet, Predigt und Gesang, ebensowohl von den protestantischen Absonderlingen, wie von den protestantischen Kirchengliedern angenommen werden, die ersteren nicht minder als die letzteren durch irgend eine allgemeine Autorität bestimmen, ob das Gebet vor der Predigt, oder die Predigt vor dem Gebete verrichtet werden, ob der Gesang vorausgehen, oder beiden folgen solle; ob sie aus einem Gesangbuch, oder aus den Psalmen David's singen sollen; wenn aus ersterem, was für ein Gesangbuch, wenn aus letzteren, was für eine Uebersetzung gebraucht werden solle. Und so giebt es noch gar manche andere Fragen, die im voraus durch irgend eine Autorität bestimmt werden müssen, wenn der Ort der Gottesverehrung nicht ein Ort der Unordnung werden soll. Gewiß aber wird sich niemand einbilden, daß Dinge dieser Art durch eine Berufung auf die Schrift entschieden werden können.

Es bedarf daher keiner weiteren Rechtfertigung der in unserm vierunddreißigsten Artikel aufgestellten Grundsätze, nämlich daß jede besondere, oder Landeskirche das Recht hat, Gebräuche und Ceremonien anzuordnen, vorausgesetzt, daß sie der Schrift nicht entgegen und dienlich zur Erbauung sind. Auch steht die Handlungsweise unserer Kirchen hinsichtlich der Gebräuche auf keine Weise mit ihren Grundsätzen im Widerspruch. Sie hält die gehörige Mittelstraße zwischen der römischen Kirche einerseits und den protestantischen Absonderlingen andererseits. Wenn der Gottesdienst mit zu zahlreichen und glänzenden Gebräuchen überladen ist, so wird der Zweck der Erbauung, den wir immer vor Augen haben sollen, über den Mitteln zu seiner Erreichung verloren gehen; denn die Mittel werden dann fälschlich für den Zweck gehalten werden, und man wird da aufhören, wo man erst beginnen sollte. Andererseits aber, wenn zu wenig für das Aeußere des Gottesdienstes vorgeschrieben ist, wird die Andacht entweder der hinlänglichen Anregung ermangeln, oder, wenn dieselbe blos durch die Anstrengungen des Predigers erregt werden soll, kann dies auf eine solche Art geschehen, daß die lautere Andacht in schwärmerische Entzückung ausartet. Aber der Gottesdienst

der englischen Kirche, verwaltet nach dem vortrefflichen Formular, dem allgemeinen Gebetbuch [10]), ist ebensowohl berechnet, die Ausschweifungen der Schwärmerei zu unterdrücken, als die Irrthümer des Aberglaubens zu verbannen. Jene, die weniger Ceremonien haben, als wir, haben zwar gesagt, daß unsere Liturgie den Aberglauben der römischen Kirche nicht sattsam weggeräumt habe; allein wenn die Gebräuche, denen man solchen Vorwurf gemacht hat, gehörig erklärt werden, so erscheinen sie ebenso frei von Aberglauben, als die Gebräuche derer, welche sie getadelt haben [11]).

---

10) Ich setze hier voraus, daß der liturgische Theil des Gottesdienstes mit gehöriger Feierlichkeit verrichtet werde; denn wenn er so übereilt wird, wie eine Arbeit, die verrichtet sein muß, ehe der Gesang und die Predigt beginnt, und Gesang und Predigt als die Haupttheile der Gottesverehrung betrachtet werden, so wird der Zweck der Liturgie vereitelt, und der öffentliche Gottesdienst dem einer heimlichen Versammlung (Konventikel) ähnlich werden.

11) Die Gebräuche unserer Kirche, welchen man hauptsächlich Vorwürfe gemacht hat, sind folgende: Das Knieen am Altare beim heiligen Abendmahl, das Zeichen des Kreuzes bei der Taufe und der Gebrauch des Ringes bei der kirchlichen Trauung. Brächte das Knieen am Altare eine Anbetung des geweihten Brodes und Weines mit sich, so würde dieser Gebrauch unbezweifelbar abergläubisch sein; denn er würde dem der Anbetung gleichen, welchen die römische Kirche für die Hostie verlangt. Da aber diese Anbetung sich auf den Glauben gründet, daß, sobald die Oblate eingesegnet ist, Christus selbst sowohl körperlich als geistig gegenwärtig sei, und diese körperliche Gegenwart von unserer Kirche gänzlich verworfen ist, so hat das Knieen in dem einen Fall gar keine Aehnlichkeit mit dem in dem andern. Daß aber der bloße Stoff des Brodes und Weines, ohne die körperliche Gegenwart, Gegenstände der Anbetung seien, ist selbst von der römischen Kirche nie behauptet worden. Folglich zeigt sich kein Grund des Vorwurfs, daß unser Knieen am Altar eine Anbetung des Brodes und Weines mit sich bringe. Es ist eine Handlung der dem Stifter dieses heiligen Sakraments gebührenden Hochachtung, in dessen Namen, nach der Erklärung des Apostels Paulus (Phil. II., 10.), sich Aller Knie beugen sollen. Gewiß ist es also nicht abergläubisch, zu knieen während der feierlichsten Andachtshandlung, wenn wir Brod und Wein empfangen zur Erinnerung, daß Christus für uns starb. Auch ist es kein Aberglaube, Christo am Altare unsere Bitten und Danksagungen darzubringen, da er zufolge seiner göttlichen Natur, obschon nicht körperlich, doch geistig allgegenwärtig sein muß. Denn wenn es nicht abergläubisch ist, an einem Orte knieend zu ihm zu beten, so kann es dies auch nicht sein, wenn wir es an einem andern thun. Wenn es demnach nicht abergläubisch ist, überall knieend zu beten, so kann es auch nicht abergläubisch sein, dies am Altar zu thun. Aber niemand kann den ersten Satz behaupten,

II.

Diese allgemeinen Bemerkungen über die von der englischen Kirche angenommenen Gebräuche müssen für jetzt genügen, da wir uns auf eine Vergleichung derselben mit jenen der römischen im Einzel=

---

ohne den Frevel zu begehen, Christus selbst des Aberglaubens zu beschuldigen; denn Christus selbst „kniete" gerade in der Nacht, da er jenes heilige Sakrament einsetzte, „nieder und betete" (Luk. XXII., 41.). Und wirklich ist die Handlung des Knieens so passend zu den Gefühlen der Demuth, welche nothwendig in uns erregt werden müssen, wenn wir uns betend zu Gott wenden, daß sie sich sowohl bei den Propheten des alten Testaments, als bei den Aposteln des neuen findet (2. Chron. VI., 13; Esra IX., 5; Daniel VI., 10; Apostelgesch. IX., 40; XX., 36.). — Auch sind wir nicht abergläubisch, wenn wir uns beim Sakrament der Taufe des Zeichens des Kreuzes bedienen. In der bildlichen Sprache der Schrift wird uns von Christus selbst gesagt, „unser Kreuz auf uns zu nehmen und ihm zu folgen" (Matth. XVI., 24.). In derselben bildlichen Sprache nennt der Apostel Paulus die Predigt des Christenthums die Predigt des Kreuzes; die Feinde des Christenthums die Feinde des Kreuzes; die Verfolgung des Christenthums die Verfolgung des Kreuzes, und unsern Ruhm im Christenthume unsern Ruhm im Kreuze (1. Kor. I., 18; Phil. III., 18; Gal. VI., 12 u. 14.). Da nun beide, Christus selbst und sein Apostel Paulus, das Kreuz als das Wahrzeichen des Christenthums dargestellt haben, so ist es gewiß ein sehr angemessener Gebrauch, wenn Personen in die Gemeinschaft Christi aufgenommen werden, wie dies in der Taufe geschieht, durch das Zeichen des Kreuzes auszudrücken, daß das Wahrzeichen des Christenthums auf diese so aufgenommenen Personen übertragen wird. Ist dieses abergläubisch, so ist es auch abergläubisch, wenn wir in einen Orden blos menschlicher Einrichtung aufgenommen werden, das Zeichen dieses Ordens anzunehmen. Ja es ist abergläubisch, bei einer Versöhnung die rechte Hand zum Zeichen der Wiedervereinigung zu geben. — Was endlich den Gebrauch des Ringes bei der Trauung anbelangt, so ist dies blos eine Ehrenbezeugung, wovon wir verschiedene Beispiele in der Schrift selbst finden. Als Pharao sich vorgenommen hatte, dem Joseph eine Ehrenbezeugung zu erweisen, „da nahm er seinen Ring von seiner Hand und gab ihn Joseph an die seine" (1. Mos. XLI., 42.). Auf gleiche Weise „nahm Ahasverus seinen Ring von seiner Hand und gab ihn Haman"; und als Mardochai Gnade vor seinem Angesicht gefunden hatte, „nahm der König ab seinen Fingerreif, den er von Haman genommen hatte, und gab ihn Mardochai" (Esther III., 10; VIII., 2.). Wiederum in dem Gleichniß vom verlorenen Sohn befiehlt der Vater bei dessen Rückkehr, als Zeichen von Achtung und Gnade, einen Ring an seinen Finger zu stecken (Luk. XV., 22.). Wir haben demnach die Autorität der Schrift für uns, einen Ring als Ehrenzeichen zu gebrauchen. Und daß bei der kirchlichen Trauung nichts weiter darunter verstanden werde, leuchtet aus den Worten ein, mit welchen die Ueberreichung des Ringes begleitet wird.

nen nicht einlassen können. Eine Vergleichung unserer Artikel mit den Beschlüssen und Kanons der trientischen Kirchenversammlung setzte uns in den Stand, mit der größten Genauigkeit in den Gegenstand der Lehren einzugehen. Aber unser vierundzwanzigster Artikel, der sich auf das „Sprechen in der Versammlung in solch einem Tone, daß es das Volk verstehe," bezieht, ist der einzige auf bloße Ceremonien sich beziehende Artikel, welcher gegen einen besondern Brauch der römischen Kirche gerichtet ist. Der vierunddreißigste Artikel ist, wie wir gesehen haben, ganz allgemein und legt die Grundsätze dar, nach welchen die englische Kirche in Bezug auf Gebräuche gehandelt hat. Ebenso allgemein ist derjenige Theil der Vorrede unserer Liturgie, der betitelt ist: „Von den Ceremonien. Warum einige abgeschafft, andere beibehalten werden sollen." Und in der That auch, wollten wir uns auf eine Auseinandersetzung aller einzelnen in der römischen Kirche üblichen Gebräuche einlassen, so würde dies allein schon ein ganzes Buch erfordern und die Untersuchung über diesen einzelnen Gegenstand zu einer mit ihrer bezüglichen Wichtigkeit ganz unverhältnißmäßigen Größe anschwellen.

Der übrige Theil dieses Kapitels soll sich daher auf eine Untersuchung von größerer Wichtigkeit richten, nämlich auf die Untersuchung der Folgen, welche daraus entspringen, wenn man die Lehr=Tradition mit der Gebräuche=Tradition, oder auch mit andern Traditionen verwechselt, von welchen erstere nicht immer gehörig unterschieden wird. Denn dieser Verwechslung ist es ganz allein zuzuschreiben, daß die englische Kirche öfters als der römischen ähnlich dargestellt wird, während sie in der That gänzlich von ihr verschieden ist. Wenn man die Gebräuche=Tradition mit der Lehr=Tradition verwechselt, so könnte man aus unserm vierunddreißigsten Artikel schließen, daß unser sechster falsch sein müsse. Denn da dieser letztere alle Lehren verwirft, welche nicht auf die Autorität der Schrift gegründet sind, und ersterer nicht alle Gebräuche verwirft, welche keinen andern Grund als die Tradition haben, so brauchen die Vertheidiger der römischen Kirche nur den Unterschied jener beiden Traditionsarten zu übersehen, und die unausbleibliche Folge davon ist, daß, wie Tradition Tradition ist, so auch die Annahme derselben in einem Sinne ihre Annahme in einem andern ist. Wird jedoch die Tradition von unserer Kirche nicht verworfen, so schließen sie ganz vernünftig, daß die Verwerfung der Tradition nicht das Lebensprincip des Protestantismus sein kann. Nun ist

es aber ein gerader Widerspruch gegen unsern sechsten Artikel, wenn man sagt, die englische Kirche verwerfe die Tradition nicht als Glaubensnorm; und es ist klar, daß keine andere Tradition gemeint sein kann, wenn wir von ihrer Verwerfung als dem Lebensprincip des Protestantismus sprechen [12]. Auch ist nicht einmal eine Verwechslung der Ausdrücke zur Erlangung des Zweckes hinreichend, ohne die Hilfe einer entsprechenden Auslassung, nämlich des Wortes „Autorität"; denn die englische Kirche verwirft die Autorität der Tradition sowohl in Bezug auf Gebräuche, als auf Lehren [13]. Mögen die Gebräuche

12) Siehe Kap. IV., Anmerk. 6.

13) Dieser Satz ist im vorigen Abschnitte dieses Kapitels sattsam bewiesen worden. — Ich ergreife diese Gelegenheit, um eine wirklich seltsame falsche Anwendung dessen, was ich über Tradition in einem Briefe an Hrn. Gandolphy gesagt habe, zu rügen. Indem ich dort von dem Unterschied der Katholiken und Protestanten in Bezug auf die Begründung ihres Glaubens sprach, bemerkte ich S. 11: „Der eine Theil beruft sich auf die Bibel und die Tradition, der andere verwirft die Autorität der Tradition und beruft sich auf die Bibel allein." Und S. 16 sagte ich wieder: „Sie werden nie im Stande sein, einen genügenden Beweis aufzubringen, daß wir von den Aposteln noch eine andere Lehre ererbt haben, als diejenigen, welche sich in ihren echten Schriften, wie sie im neuen Testamente enthalten sind, aufgezeichnet finden. Daher geschah es, daß unsere Reformatoren die Autorität der Tradition verwarfen; und diese Verwerfung ist es eben, welche das Lebensprincip der Reformation bildet." Wenn ich daher sagte, daß unsere Reformatoren „die Autorität der Tradition verwerfen und sich auf die Bibel allein beriefen," so war es offenbar, daß keine andere Tradition gemeint war, noch sein konnte, als diejenige, welche der römischen Kirche als Glaubensnorm gilt. Denn es giebt keine andere Tradition, deren Autorität mit jener der Schrift verglichen werden kann, während die Autorität dieser Tradition durchweg mit jener der Schrift zusammengestellt wird; denn die letztere wird das geschriebene Wort, die erstere das ungeschriebene genannt, und beide haben in der römischen Kirche gleiches Ansehen. Kein Leser also, der über das, was er lies't, nachdenkt, kann sich einbilden, daß ich von einer Gebräuche-Tradition spräche, und den Versuch machen, meine Behauptung durch eine Berufung auf den vierunddreißigsten Artikel zu widerlegen. Allein obgleich die Lehr-Tradition, und nicht die Gebräuche-Tradition damals der Gegenstand der Untersuchung war, so ist die Behauptung, die ich dort machte, immer auch auf die Gebräuche-Tradition anwendbar, wenn nur das Wort „Autorität", welches ich in beiden Stellen brauchte, nicht bei der Wiederholung der Behauptung unterdrückt wird. Da ich diese zwiefache falsche Anwendung blos deßwegen rüge, um der Wiederholung solcher Irrthümer vorzubeugen, so ist es hinreichend, es ohne Namensnennung zu thun.

alt oder neu sein, so nimmt sie die englische Kirche an, oder verwirft sie, ganz nach ihrer eigenen freien Entscheidung. Wir müssen also sorgfältig die Verwirrung vermeiden, die nothwendig entstehen muß, wenn wir fälschlich die Quelle, aus welcher die Gebräuche abgeleitet werden, für die Grundsätze nehmen, nach welchen sie angenommen werden.

Der Ausdruck „Traditio Ecclesiae" wird ferner von der römischen Kirche auf den Gebrauch, oder die Gebräuche der Ordination angewandt; und dieser Ausdruck wird so in dem Beschlusse gebraucht, der sich auf das **Sacramentum Ordinis** bezieht und in der dreiundzwanzigsten Sitzung der trientischen Kirchenversammlung gefaßt wurde. Aber dann ist zu bemerken, daß dieser nämliche Beschluß, außer der Ordination des Priesters und Diakonus, noch die fünf Ordinationen des Subdiakonus, des Akoluten, Exorcisten, Lektors und Küsters aufzählt, zu deren geringsten die priesterliche Tonsur erforderlich ist. Ferner muß bemerkt werden, daß sich die Berufung auf die Tradition auf die fünf soeben erwähnten Aemter bezieht, und daß für jene des Priesters und Diakonus die Autorität der Schrift angeführt wird [14]). Da nun die fünf geringeren Aemter von der englischen Kirche verworfen, und nur die zwei höhern beibehalten werden, so bedienen sich die Vertheidiger der römischen Kirche, wenn sie behaupten, unsere Kirchenämter hingen ebensowohl von der Tradition ab, als die ihrigen, eines Grundes, der geradezu dem widerspricht, was die trientische Kirchenversammlung zugegeben hat.

Wiederum ward behauptet, daß die Anordnung des christlichen Sonntags, oder die Heilighaltung des ersten Wochentags statt des siebenten, sich auf die Tradition gründe. Und der Verfasser der Abhandlung **De Ecclesia Christi** hat dies als eine apostolische Tradition angeführt. Die Anordnung des christlichen Sonntags wird

---

14) Im zweiten Kapitel dieses Beschlusses findet sich folgende Stelle: „Non solum de Sacerdotibus, sed et de Diaconis *sacrae literae* apertam mentionem faciunt; et quae maxime in illorum ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent. Et in ipso *Ecclesiae initio* sequentium ordinum nomina, Subdiaconi scilicet, Acolyti, Exorcistae, Lectoris et Ostiarii in usu fuisse cognoscuntur." P. CLIV. Und diesem gemäß bestimmt das siebenzehnte Kapitel dieses Beschlusses: „ut sanctorum ordinum a Diaconatu ad *Ostiariatum* functiones ab Apostolorum temporibus in Ecclesia laudabiliter receptae, et plurimis in locis aliquamdiu intermissae, in usum juxta sacros Canones revocentur." P. CLXV.

also dargestellt, als habe er seinen Grund in der Tradition als Glaubensnorm, d. h. im ungeschriebenen Worte Gottes. Nach dieser Darstellung sollte man nun wirklich meinen, daß diese Anordnung keine Begründung im geschriebenen Worte habe. Allein es ist aus Apostelgeschichte, XX, 7, und aus 1. Korinth., XVI, 1 u. 2 klar, daß der zur Erinnerung an Christi Auferstehung gestiftete Gebrauch der ersten Christen, sich zur Gottesverehrung am ersten Tage der Woche zu versammeln, die Genehmigung des Apostels Paulus selbst hat. Und da dies nun im geschriebenen Worte aufgezeichnet ist, was bedarf es noch einer Berufung auf das ungeschriebene? —

Ein anderes Beispiel giebt Bellarmin, welches von allen Vertheidigern der römischen Kirche bis zum heutigen Tag wiederholt wird. Dieses Beispiel ist die Kindertaufe, welche Bellarmin als eine apostolische Tradition darstellt [15]). Und wirklich hat die trientische Kirchenversammlung selbst bei der Kindertaufe sich auf die apostolische Tradition berufen [16]). Aus diesem Beispiel nun wird gefolgert, entweder daß die englische Kirche, ungeachtet ihrer Erklärung im sechsten Artikel, doch die Tradition als Glaubensnorm nicht verwerfe, oder daß sie in ihrer Handlungsweise einen Widerspruch begehe, indem sie das Sakrament der Taufe in derselben Gestalt wieder brauche, wie die römische Kirche. Diese beiden Vorwürfe jedoch werden auf einmal durch unsern siebenundzwanzigsten Artikel widerlegt. Denn dieser Artikel ist so weit entfernt, den Gebrauch der Kindertaufe auf der Autorität der Tradition beruhen zu lassen, daß er denselben vielmehr auf eine ganz entgegengesetzte Stütze gründet. „Die Taufe der kleinen Kinder (sagt derselbe) ist allerdings in der Kirche beizubehalten, als höchstübereinstimmend mit der Lehre Christi." [17]) Wo ist

---

15) Parvulos baptizandos vocatur *traditio apostolica* non scripta. *De Verbo Dei*, Lib. IV., cap. 2.

16) Ex *traditione Apostolorum* etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semet ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. P. XXIV.

17) In welcher Hinsicht der Gebrauch der Kindertaufe „höchst übereinstimmend mit der Lehre Christi" sei, diese Untersuchung würde unserm gegenwärtigen Zwecke fremd sein; auch wäre es unnöthig, da diese Uebereinstimmung bereits von jenen gezeigt wurde, welche eigens über diesen Gegenstand geschrieben haben.

also der Widerspruch unserer Kirche hinsichtlich der Kindertaufe? — Oder wie beweis't dieses Beispiel, daß die englische Kirche die Autorität der Tradition anerkenne? —

Aber es giebt noch einen andern Gesichtspunkt, von welchem aus dieses Beispiel untersucht werden kann. Wenn Bellarmin die Kindertaufe als eine apostolische Tradition darstellt, so stellt er sie, in Uebereinstimmung mit seinen eigenen Grundsätzen, als eine Lehre dar; denn die apostolischen Traditionen sind Bestandtheile dessen, was er selbst **Doctrina non scripta** [18]) nennt. Und es giebt auch wirklich eine Hinsicht, in der ein Sakrament unter die Lehren eingeschlossen werden muß, nämlich wenn wir es in Bezug auf seine inwohnende geistige Wohlthat (Gnade) betrachten. Daher sprach auch die trientische Kirchenversammlung, als sie sich zu Gunsten der Kindertaufe auf die apostolische Tradition (**Traditio Apostolorum**) berief, in klaren Ausdrücken von der Wirksamkeit dieses Sakramentes, welche nothwendig ein Gegenstand der Lehre ist [19]). Allein da ein Sakrament gleichfalls auch ein äußerliches, sichtbares Zeichen hat, so kann die Verwaltung desselben in dieser Hinsicht als ein Kirchengebrauch betrachtet werden. Da nun die englische Kirche nach eigenem Ermessen hinsichtlich der Gebräuche handelt, so können wir, trotz dem, daß sie alle blos auf Tradition gegründeten Lehren verwirft, doch folgerecht in Erwägung ziehen, daß der Gebrauch der Kindertaufe von den frühesten Zeiten des Christenthums an vorherrschend war. Und da wir diesen Gebrauch aus der Ursache angenommen haben, weil er „höchst übereinstimmend mit der Lehre Christi" ist, so können wir, in vollkommener Uebereinstimmung mit den Grundsätzen unserer Kirche, das Alter dieses Gebrauches als einen Nebengrund zu seiner Annahme betrachten; denn die Gebräuche-Tradition ist etwas ganz Anderes, als die Lehr-Tradition. Die letztere ist mündliche Ueberlieferung, und gehend von Mund zu Mund, muß sie unablässig der Veränderung ausgesetzt sein. Die erstere aber ist anschauliche Tradition, und kann eine lange Reihe von Jahren hindurch unverändert erhalten werden, obschon sie nicht schriftlich aufgezeichnet ist. Es ist indessen von keiner

---

18) Siehe Anmerk. 2 dieses Kapitels. Der Ausdruck *Doctrina tradita* hat einen ähnlichen Sinn.

19) Siehe die vorhergehende Anmerk. 16.

Wichtigkeit für die gegenwärtige Gelegenheit, ob der Unterschied zwischen der Lehr- und Gebrauchs-Seite dieses Sakramentes betrachtet werde, oder nicht; denn die englische Kirche hat in ihrer amtlichen Erklärung über die Annahme der Kindertaufe den von der Tradition entlehnten Grund ganz außer Frage gelassen. Sie hat einen ganz anderen Grund angegeben, und daher kann ihr keine Anerkennung der von der römischen Kirche der Tradition zugeschriebeneu Autorität zur Last gelegt werden [20]).

Wollten wir so fortfahren, alle andere Fälle aufzusuchen, in welchen der Ausdruck Tradition gebraucht worden ist oder werden kann, um eine Aehnlichkeit zwischen der englischen und römischen Kirche darzuthun, so würde sich die Untersuchung schwerlich jemals endigen; denn der Ausdruck „Tradition" kann zu Allem und Jedem angewandt werden, was von Einem dem Andern mitgetheilt wird. Unterscheiden wir daher nicht die Lehr-Tradition, oder die Tradition als Glaubensnorm von allen andern Arten der Tradition, so wird der Verwirrung, welche aus dem Urtheil über Tradition entspringen muß, kein Ende sein. Und da es im ersten, dritten und vierten Kapitel dieses Werkes sattsam dargethan worden ist, daß die Tradition, deren Verwerfung den bezeichnenden Unterschied zwischen der englischen und römischen Kirche bildet, diejenige ist, welche der römischen für eine Glaubensnorm gilt, so können wir, ohne vorhergehende Untersuchung, gewiß sein, daß, wenn auch nur ein Beispiel angeführt werden kann, in welchem beide Kirchen über die Tradition übereinstimmen sollen, der Ausdruck jederzeit in einem andern Sinne gebraucht ist. Es wird demnach genügen, nur einige Beispiele anzuführen, auf welche die Vertheidiger der römischen Kirche das größte Gewicht legen.

Man hat gesagt, daß, wenn unsere Kirche die Autorität der Tradition verwerfe, sie etwas zur Beweisführung der Echtheit des neuen Testamentes Nothwendiges verwerfe; und für diese Behauptung wird häufig der sattsam bekannte Ausspruch Augustin's angeführt: „Ego Evangelio non crederem, nisi me commoveret Ecclesiae auctoritas." Nun ist nach unserm zwanzigsten Artikel die Kirche „eine Zeugin und Bewahrerin der heiligen Schrift." Wir wollen annehmen,

20) Die Augsburger Konfession beruft sich gleichfalls auf das Ansehen der Schrift, und nicht auf das der Tradition, bei der Kindertaufe. Siehe den neunten Artikel dieser Konfession.

diese Erklärung werde z. B. auf die Briefe Pauli angewandt. Wenn wir im Begriff sind, ihre Echtheit darzuthun, suchen wir die aus ihnen angeführten Stellen in den Kirchenschriftstellern von der Gegenwart aufwärts, bis wir auf solche kommen, welche der Zeit des Apostels Paulus so nahe lebten, daß die ihm zugeschriebenen Briefe ihm nicht ohne ihr Wissen fälschlich zugeschrieben werden konnten. In diesem Sinne ist die Kirche eine Bewahrerin und Zeugin der heiligen Schrift; und dem Zeugnisse für die Echtheit, das wir so erhalten, wird der Titel „Tradition" bisweilen beigelegt, weil dasselbe uns von den frühesten Zeiten her überliefert worden ist. Allein dies ist eine Zeugniß-Tradition und hat durchaus keine Verbindung mit der Lehr-Tradition. Und sie ist so weit entfernt, der römischen, oder irgend einer andern Kirche eigenthümlich anzugehören, daß sie überhaupt zur Begründung der Echtheit alter Schriften angewandt wird [21]). Ueberdies ist sie auch eine Traditionsart, die auf das geschriebene Wort sich bezieht, während die Tradition als Glaubensnorm sich ausschließlich auf das ungeschriebene bezieht.

Einen andern Grund für die Aehnlichkeit beider Kirchen hat man aus der Verwechslung der **Interpretatio tradita** mit der **Doctrina tradita** gezogen. Die Erklärer der Bibel schöpfen, gleich andern Erklärern, gelegentlich aus den Werken ihrer Vorgänger. Die Erklärer des achtzehnten Jahrhunderts benutzten die des siebenzehnten, die des siebenzehnten die des sechzehnten, die des sechzehnten wieder die des fünfzehnten, und so fort bis zu den ältesten Erklärern. Die Folge davon ist, daß wir, wenn wir eine Sammlung der ältesten Commentare, wie wir sie z. B. in der **Catena Patrum** finden, mit einer

21) Wenn wir die Echtheit der dem Cicero oder dem Plinius zugeschriebenen Briefe beweisen wollen, so müssen wir ein ähnliches Verfahren anwenden, wie bei der Aufstellung der Echtheit der dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefe. Die letztern sind zwar (vom heiligen Geist) eingegeben, während dies die erstern nicht sind. Doch dieses macht keinen Unterschied, wenn wir es blos mit der Frage zu thun haben, ob ein Wort von dem Verfasser herrührt, dem es zugeschrieben wird. Denn die Eingebung der heiligen Schriften ist eine Sache, für welche keine Kirche, weder eine ältere, noch eine jüngere, Zeugniß abzulegen im Stande ist. Sie ist eine Sache, von welcher keine menschliche Beobachtung Erkenntniß zu nehmen vermag. Sie liegt außerhalb des Bereiches menschlicher Erkenntniß; sie kann blos durch göttliches Zeugniß, und folglich nur durch die heilige Schrift allein bewiesen werden.

Sammlung neuer Commentare, wie wir sie z. B. in Pole's Synopsis sehen, vergleichen, finden werden, wie die Erklärungen vieler Stellen in beiden Sammlungen gleichlautend sind. Diese Erklärungen nun werden, da sie von Erklärer zu Erklärer überliefert worden sind, als eine Art Tradition betrachtet. Um aber die Tradition der Erklärung gehörig von der der Lehren zu unterscheiden, haben die Schriftsteller über systematische Theologie der ersteren die Benennung **Traditio hermeneutica**, und der letzteren die Benennung **Traditio dogmatica** beigelegt[22]). Dieselbe Abtheilung wird vom Bischof Burnet in seiner Auslegung des sechsten Artikels gemacht. Er sagt dort: „Wir im Gegentheil behaupten, daß die heilige Schrift die vollkommene Glaubensnorm ist, und daß die ganze christliche Religion in ihr enthalten ist, und sonst nirgends. Und obgleich wir starken Gebrauch von der Tradition und insbesondere von derjenigen machen, welche die älteste und der Quelle am nächsten ist, zum klaren Verständniß der Schrift, so verwerfen wir doch, hinsichtlich der Gegenstände des Glaubens, alle mündliche Tradition als ein unzulängliches Mittel, uns Lehren zu überliefern, und nehmen durchaus keine Lehre an, welche nicht entweder ausdrücklich in der Schrift enthalten, oder deutlich durch sie bewiesen ist." [23]) Allein wenn man den Unterschied, der hier zwischen **Traditio hermeneutica** und **Traditio dogmatica** gemacht wird, unterdrückt und so schließt, als ob die Annahme der einen die der andern mit sich bringe, so kann man freilich eine Uebereinstimmung der englischen und römischen Kirche darthun. Aber auch dann noch ist der Beweis nicht bündig. Denn wenn sich die römische Kirche der Tradition zur Erklärung der Schrift bedient, so betrachtet sie dieselbe als etwas, das mit der Schrift gleiches, und folglich ein solches Ansehen besitzt, das sie aufzugeben nicht die Macht hat. Wenn aber die englische Kirche Auslegungen annimmt, welche von den frühesten Zeiten des Christenthums her überliefert und fortgepflanzt worden sind, so nimmt sie solche nach eigenem Ermessen, nicht als eine Zwangssache an. Sie betrachtet dieselben als bloße Mittheilung der Meinung der Erklärer selbst über den Sinn der erklärten Stellen, und nicht als Ueberlieferung von etwas Göttlichem oder Apostolischem. Die Erklärungen, welche

22) Siehe Döderlein's *Institutio Theologi Christiani*, tom. I., p. 181—187

23) Seite 72, ed. 1699, fol.

die Bestätigung des Alterthums erhalten haben, machen in so fern in der That Anspruch auf unsere Achtung. Allein wir läugnen, daß die Erklärungen selbst der ältesten Kirchenväter ein Beurtheilungszeichen zur Prüfung der Erklärungen unserer Kirche gewähren. Und wirklich wird auch niemand, der mit den märchenhaften Erklärungen eines Justinus Martyr, den gezwungenen des Irenäus, oder den bildlichen Auslegungen des Origenes bekannt ist, behaupten wollen, daß Erklärungen deßhalb nothwendig zu empfehlen seien, weil sie im zweiten und dritten Jahrhundert entstanden sind.

Außerdem giebt es noch ein Beispiel, von dem es nöthig sein dürfte hier einige Kenntniß zu nehmen; dies ist die sonderbare Vergleichung der englischen Liturgie mit der römischen Tradition. Wenn unsere Liturgie mit irgend etwas in der römischen Kirche verglichen werden soll, so muß sie es mit dem römischen Meßbuch werden, von welchem sie zum Theil abstammt. Aber mit der Tradition, in welchem Sinne der Ausdruck auch genommen werde, hat sie durchaus keine Aehnlichkeit. Es ist wahr, daß unsere Liturgie und die Artikel eine Art **Regula fidei** bilden, wenn man unter diesem Ausdruck nämlich einen Auszug der Lehren, oder ein Formular des Glaubens bezeichnet, in welchem Sinne dieser Ausdruck auch von den ältesten Schriftstellern der lateinischen Kirche gebraucht wird. [24])

---

24) *Regula* fidei ist alsdann gleichbedeutend mit *Summa* fidei. Daher gebraucht Tertullian diesen Ausdruck von einem Glaubens-Summarium, oder Glaubens-Formular, welches fast die nämlichen Artikel enthält, die das Formular des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses in sich faßt. In seiner Abhandlung *De praescriptione Haereticorum*, cap. 13 beschreibt es Tertullian mit folgenden Worten: „*Regula* est autem *Fidei*, ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur: Unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium demissum; Id Verbum filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a Patriarchis, in Prophetis semper auditum, postremo delatum, ex spiritu Patris Dei et virtute, in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus, et ex ea natum egisse Jesum Christum: exinde praedicasse novam promissionem regni coelorum; virtutes fecisse; fixum cruci; tertia die resurrexisse; in coelos ereptum sedisse ad dexteram Patris; misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat; venturum cum claritate, ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos adjudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione, cum carnis restitutione.“ *Tertulliani Op.*, p. 235, *ed. Rigaltii.* Wir sehen also, daß Ter-

Wenn hingegen dieser Ausdruck von den neueren Katholiken auf die Tradition angewandt wird, so brauchen sie ihn in einem ganz anderen Sinne[25]). Denn alsdann bezeichnet er nicht blos eine Norm, durch welche die Lehren der einen Kirche von denen einer andern unterschieden werden, und die allein auf die Schrift gegründet ist, sondern eine Norm, durch welche die Wahrheit der Lehren selbst begründet, ja unabhängig von der Schrift begründet werden soll. Wenn wir uns auf die Liturgie und die Artikel berufen, so berufen wir uns auf dieselben als auf eine Bestimmungsnorm der wahren Lehren unserer Kirche; und wir berufen uns auf die Schrift selbst, wenn wir die Wahrheit dieser Lehren darthun wollen. Wenn aber ein Katholik sich auf die Tradition als Glaubensnorm beruft, so beruft er sich auf sie zum Beweis der Lehren, welche ihm die Tradition mittheilt; und er nimmt sie an auf ihre Autorität allein, welche er in jeder Hinsicht der der Schrift gleichstellt. Die letztere nennt er das geschriebene Wort Gottes, die erstere das ungeschriebene, und folglich nimmt er beide **pari pietatis affectu ac reverentia** an[26]). Aber es wird uns noch immer der Vorwurf gemacht, daß wir durch die Hinzufügung unserer Liturgie und Artikel zu der Bibel wenigstens

---

tullian die Benennung *Regula fidei* den Glaubensartikeln beilegt, die damals von der lateinischen Kirche angenommen waren, und die, außer den auf die Schrift gegründeten Lehren, gar nichts enthielten. Es ist wahr, daß Tertullian die Verdrehungen der heiligen Schrift rügte, welche bei den Häretikern zu jener Zeit üblich waren; aber seine eigenen Berufungen waren so zahlreich, daß der Index Scripturarum sacrarum, ut citantur a Tertulliano, in der Ausgabe von Rigaltius neunundvierzig Folio-Seiten einnimmt.

25) Deßhalb sagt auch der berühmte lutherische Gottesgelehrte Dr. Johann Gerhard, der ungefähr 60 Jahre nach Luthers Tode Professor der Theologie zu Jena war: „Requirit Stapletonus *Regulam Fidei.* Requirimus eandem et nos; sed *sensu plane diverso; ὅμοια μὲν λαλοῦμεν, ἀνόμοια δὲ φρονοῦμεν.*“ *Loci Theolog.*, tom. I., p. 55, *ed. Cotta.*

26) Siehe den zweiten Abschnitt des Kap. II., sowie den zweiten Abschnitt des Kap. III., wo die Lehren bezeichnet wurden, welche blos auf Tradition gegründet sind. Wirklich haben die ausgezeichnetsten unter den katholischen Schriftstellern, obschon sie ungern die auf die Schrift gegründeten Glaubensartikel von den nicht darauf gegründeten zu trennen schienen, anerkannt, daß manche Artikel der letzteren Art von der römischen Kirche angenommen werden. So sagt Bellarmin: „Quod autem *multa sint credenda*, quae *non* sunt in *Scripturis,* supra copiose ostendimus.“ *De Verbo Dei,* Lib. IV., cap. 12.

stillschweigend die Unzulänglichkeit der heiligen Schrift anerkennen. Wir räumten dadurch (sagen unsere Gegner) ebenso gut, als die römische Kirche, ein, daß „die wahre Religion nicht aus der Bibel allein gefunden werden könne." Wie fanden sie denn aber, möchte ich fragen, unsere Reformatoren? — Unmöglich durch Hilfe der Liturgie und Artikel; denn diese waren die Folge (das Resultat) ihrer Forschungen in der heiligen Schrift. Dennoch fanden sie dieselbe, fanden sie überdies zu einer Zeit, wo die römische Kirche sie verloren hatte. Und der Grund, warum sie dieselbe fanden, war, weil sie die Tradition als Glaubensnorm verabschiedeten und die Schrift nur mit Hilfe der Vernunft und Wissenschaft auslegten. Wenn der Katholik einwendet, unsere Reformatoren hätten die wahre Religion nicht gefunden, so liegt dieser Vorwurf außerhalb der Grenzen unserer gegenwärtigen Untersuchung, deren Gegenstand blos die Grundsätze betrifft, durch welche die Forschungen unserer Reformatoren geleitet wurden. Sollte ferner der Einwand gemacht werden, daß, wenn auch unsere Reformatoren die wahre Religion in der Bibel allein fanden, wir doch in unseren jetzigen Bemühungen zu ihrer Auffindung die Liturgie und die Artikel anwendeten, so würde ich antworten: erstens, daß wir das nicht wiederum aufzufinden brauchen, was bereits gefunden ist; zweitens, daß, obschon es nicht nöthig ist, das bereits Gefundene zu finden, es doch den Grundsätzen unserer Kirche ganz gemäß sei, daß diejenigen, deren wissenschaftliche Kenntnisse sie zu einem solchen Unternehmen geschickt machen, jene Glaubensartikel mit der Quelle, aus welcher sie geschöpft sind, vergleichen und wahrnehmen sollen, daß sie genau aus der Bibel abgeleitet sind; drittens, daß es beiden, den Grundsätzen und der Handlungsweise unserer Reformatoren, die uns mit der Liturgie und den Artikeln versahen, ganz angemessen sei, sie der Bibel beizugeben, nicht als Autoritäten zum Beweis ihrer Lehren, sondern als nützliche und wichtige Erläuterungen derselben, als Erläuterungen, welche dazu dienen sollen, den unwissenschaftlichen und unbehutsamen Leser, der eine Bibel ohne alle Anmerkung oder Auslegung hat, zu bewahren, daß er nicht von jenen unwissenden und sich selbst genügenden Erklärern der Schrift verführt werde, von welchen unser Land jetzt wimmelt *). Es mögen

*) Dies hat seine volle Anwendung auch auf unser Vaterland in Bezug auf die Pietisten. Anmerk. d. Uebers.

nun aber diese, oder irgend welche andere Auslegungen der Schrift von der englischen Kirche angewandt werden, so haben sie doch durchaus keine Aehnlichkeit mit jenen, welche die römische aus ihrer Tradition herleitet. Vergebens wenden daher unsere Gegner diese Berufung auf unsere Liturgie und Artikel an; vergebens behaupten sie, daß, wenn die Bibel nicht ihr eigener Ausleger bleibe, oder wenn sie nicht ohne Anmerkung und Auslegung gelesen werde, eine Entfernung vom Protestantismus und eine Annäherung zur römischen Kirche statt finde. Daß die Bibel ohne Auslegungen und andere Hilfsmittel verstanden werden könne, ist eine Behauptung, welche nur ein Schwärmer machen kann. Allein wenn die Mittel, welche zur Ausforschung des Sinnes der Schrift angewandt werden, keine Aehnlichkeit unter einander haben, so können wir auch keine solche durch das bloße Beilegen eines Namens erschaffen. Wenn ein Name, ohne Rücksicht auf seine Bedeutung, entscheiden sollte, so könnten wir ebenso leicht darthun, daß die römische Kirche eine jüdische sei, als die Katholiken beweisen können, daß die unsere eine römische sei; denn die Juden nehmen die Autorität der Tradition sowohl als die der Schrift an [27].

---

27) Die Verwirrung, welche jüngst in Betreff der Gegenstände über Schrift und Tradition statt gefunden hat, muß hauptsächlich dem Mangel einer klaren Definition zugeschrieben werden; denn niemand vermag deutlich über einen Gegenstand zu schreiben, wenn er ihn nicht deutlich definirt hat. Wenn Bellarmin Schrift und Tradition so definirt, daß er die erstere *Verbum Dei scriptum*, und die letztere *Verbum Dei non scriptum* nennt, so zeigt er, daß er seinen Gegenstand selbst verstand und ihn auch seinen Lesern verständlich machen konnte. Allein weder der Schriftsteller, noch seine Leser werden viel Licht aus Abhandlungen über Tradition empfangen, wenn in denselben keine bessere Definition gegeben wird, als die, welche Hr. Gandolphi Seite 8 seines zweiten Briefes giebt, nämlich: „das in der Schrift nicht geschriebene Wort.“ Wer mit einer solchen Definition beginnt, wird nicht nur selbst über dasjenige im Dunkeln sein, was er beweisen will, sondern, da er es auch mit einem Ausdruck zu thun hat, der auf eine unendliche Menge von Gegenständen anwendbar ist, muß ihn auch (eben aus dem Grunde, weil die Verbindung zwischen dem Ausdruck und dem wirklichen Gegenstand der Untersuchung nicht bestimmt bezeichnet ist) mit Gegenständen in Verbindung bringen, welche der Untersuchung fremd sind. Kein Schriftsteller, weder katholischer noch protestantischer, sollte daher über Schrift und Tradition schreiben, bevor er Bellarmins Werke studirt hat

Achtes Kapitel.

Unterschied zwischen der englischen und römischen Kirche in Bezug der Ausübung der Kirchengewalt. — Die Einwürfe gegen den ersten Ausspruch unseres zwanzigsten Artikels festgesetzt und untersucht, insbesondere hinsichtlich des Rechtes des Privaturtheils in Glaubenssachen. — Beweis, daß die englische Kirche ihre Gewalt nicht weiter ausdehnt, als es zu ihrer Selbsterhaltung durchaus nothwendig ist, und daß diese Gewalt überdieß nach demselben Grundsatz ausgeübt und auf denselben Umfang ausgedehnt wird, als von den Protestanten überhaupt, die Absonderlinge (Dissenter) selbst nicht ausgenommen.

I.

Da Schrift und Tradition nach Ursachen und Folgen völlig untersucht worden sind, so werden wir nun auf eine Untersuchung geleitet, die von nicht geringerer Wichtigkeit ist, als irgend eine vorhergehende, besonders wenn sie in ihrer praktischen Anwendung betrachtet wird, nämlich auf die Ausübung der Kirchengewalt. Daß die englische und römische Kirche auch in dieser Hinsicht wesentlich verschieden seien, ist eine Behauptung, deren Begründung schwieriger scheint, als die ihrer Verschiedenheit in Schrift und Tradition, in Lehren und Kirchengebräuchen. Und in der That ist die Ausübung der Kirchengewalt ein Gegenstand, über welchen uns unsere Gegner heftiger zugesetzt haben, als über irgend einen andern.

Es ist häufig wiederholt worden, und wird noch jetzt wiederholt, daß, während die römische Kirche einerseits, und die protestantischen Absonderlinge (Dissenter) andererseits den Grundsätzen treu seien, welche sie über die geistliche Gerichtsbarkeit bekennen, die englische Kirche, gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehend, die Folgerichtigkeit

keiner von beiden bewahre. Wenn die römische Kirche ihre Herrschaft über die Gewissen der Menschen ausübt und unbedingten Gehorsam gegen ihre Entscheidungen in Glaubenssachen fordert, so sind ihre Grundsätze und ihre Handlungsweise übereinstimmend; denn sie giebt ja gar nicht vor, das Recht des Privaturtheils bei religiösen Entscheidungen einzuräumen. Auf der andern Seite sagt man, die protestantischen Absonderlinge, treu den Grundsätzen, welche unsere Vorfahren bewogen, sich von der römischen Kirche zu trennen, behaupteten nicht nur, daß jeder Mensch ein Recht habe, in Glaubensstreitigkeiten sein eigenes Urtheil auszuüben, sondern sie bestätigten auch diesen Grundsatz durch ihre allgemeine Ausübung. Die englische Kirche allein wird also der Unfolgerichtigkeit beschuldigt. Sie wird beschuldigt, daß sie zwar die durch die Reformation wiederhergestellte christliche Freiheit bekenne, aber die von der römischen Kirche gehandhabte geistliche Tyrannei ausübe. Unser zwanzigster Artikel soll, wie man sagt, über diese Sache entscheidend sein. Vergebens (sagen unsere Gegner) erkennen die Diener der genannten Kirche den Grundsatz an, daß es in den wichtigen Entscheidungen über zukünftiges Glück oder Elend das unveräußerliche Recht des Menschen sei, für sich selbst zu denken und zu bestimmen. Unser zwanzigster Artikel, sagen sie, verdamme uns; denn derselbe erkläre, daß die Kirche gerade in Glaubensstreitigkeiten Autorität habe.

Da nun kein Gewinn aus der bloßen Umgehung eines Einwurfes erwachsen kann, so wollen wir demselben gleich in seiner ganzen Strenge begegnen. Sonach werde ich denselben in seinem ganzen Wesen aufstellen und in der ganzen Stärke auslegen, die er zu erhalten nur immer fähig ist.

Unser sechster Artikel erklärt in Bezug auf die heilige Schrift, daß „wenn etwas nicht in ihr gelesen werde, noch aus ihr bewiesen werden könne, von niemand gefordert werden dürfe, dies als Glaubensartikel anzunehmen.“ Und der einundzwanzigste, welcher sich auf allgemeine Kirchenversammlungen bezieht, erklärt gleicher Weise, daß „von denselben als zur Seligkeit nothwendig festgesetzte Dinge weder Kraft, noch Ansehen haben, wenn nicht dargethan werden könne, daß sie aus der heiligen Schrift entnommen seien.“ Es ist demnach erwiesen, daß, so weit die Theorie über diesen Gegenstand reicht, die englische Kirche mit den Protestanten überhaupt übereinstimme, indem sie die Schrift als die einzige Glaubensquelle annimmt, während die römische ihre

Lehren ebensowohl aus der **Tradition**, als aus der Schrift entlehnt. So weit wären wir also keinen Schwierigkeiten ausgesetzt. Allein die Vorwürfe beginnen, wenn die in den oben angeführten Artikeln geäußerten Grundsätze in **Ausübung** gebracht werden. Denn in der **Anwendung** dieser Grundsätze kann ein **Streit** entstehen über die Frage, ob eine Lehre, welche in der heiligen Schrift enthalten sein **solle**, auch **wirklich** in derselben enthalten sei. Die Menschen können hinsichtlich besonderer Lehren in ihrer Meinung verschieden sein, ob sie aus der heiligen Schrift erwiesen werden **können**, oder nicht. Sie können die Frage **übergehen**, ob es von irgend einer Lehre erwiesen werden könne, daß dieselbe aus der heiligen Schrift entnommen sei. Solche Glaubensstreitigkeiten mußten daher entweder **unentschieden** bleiben, oder irgend ein **Schiedsrichter** mußte da sein, der das Urtheil spräche. In diesem Bezug sagt unser zwanzigster Artikel: „Die **Kirche** hat das Entscheidungsrecht in Glaubensstreitigkeiten.“ — **Wo** ist also (schreien unsere Gegner) der Unterschied zwischen der englischen und römischen Kirche in der Ausübung der **Kirchengewalt**? —

Erhebt sich nicht die erstere ebenso gut, als die letztere, selbst zu dem stolzen Vorzug, **Vorschriften** in Glaubenssachen zu geben? — Ist also nicht das Recht des Privaturtheils in der einen so gut, wie in der andern, angegriffen? — Und ist dies übereinstimmend mit dem echten Protestantismus, der erklärte, das Recht des Privaturtheils **wiederherstellen** zu wollen, und der immer sein Haupt hätte erheben können ohne die **Ausübung** dieses Rechtes? — Ist es folgerecht (sagen unsere Gegner), so die römische Kirche nachahmen zu wollen und eurerseits auf die Ausübung **gleicher** Gewalt Anspruch zu machen? —

Auf diesen furchtbaren Vorwurf, bei welchem unsere Gegner mit Vergnügen verweilen, haben die Freunde der herrschenden *) Kirche bei verschiedenen Gelegenheiten eine Antwort versucht. Allein manche, wenn nicht die **meisten** dieser Antworten sind mehr **Umgehungen**, als **Widerlegungen** jenes Vorwurfs gewesen. Bisweilen hat man gesagt, daß der erste Satz des zwanzigsten Artikels, welcher eben der Kirche das Entscheidungsrecht in Glaubensstreitigkeiten ertheilt, kein **ursprünglicher** Bestandtheil dieses Artikels sei, oder, mit andern Worten, daß derselbe nicht in der **ursprünglichen**, von der Convo-

---

*) D. h. der **englischen**, weil der Verfasser als **Engländer** von seiner **Landeskirche** spricht. Anmerk. d. Uebers.

cation, welche uns unsere Artikel gab, unterschriebenen Handschrift enthalten war. Diese Frage kann aber nimmer entschieden werden, weil die ursprüngliche Handschrift bei dem großen Brand von London zu Grunde ging. Auch würde es für den gegenwärtigen Fall von keinem Nutzen sein, wenn selbst diese Frage entschieden werden könnte. Denn wenn auch bewiesen werden könnte, daß die ursprüngliche Handschrift den fraglichen Satz nicht enthielte, so würde es doch immerhin eine unwidersprechliche Wahrheit sein, daß derselbe einen Platz im zwanzigsten Artikel behauptete, als unsere Religion gesetzlich begründet wurde, und die Uniformitätsakte erklärte, daß Annahme der Liturgie und der Artikel eine Bedingung zur Verwaltung eines Kirchenamtes sei [1]). Wir müssen deßhalb im Stande sein, jenen Satz zu rechtfertigen, widrigenfalls wir nicht im Stande sein werden, unsere gesetzlich begründete Religion zu rechtfertigen. Doch werden wir unfähig sein, die Artikel in der Gestalt zu rechtfertigen, in welcher wir sie alle unterschrieben haben.

So schwierig hat indessen diese Rechtfertigung geschienen, daß einige Schriftsteller, welche den zwanzigsten Artikel zum Gegenstand einer Vergleichung mit den von der römischen Kirche gehandhabten Grundsätzen machten, jenen Satz in der Untersuchung ganz unberücksichtigt gelassen haben. Allein statt ihn zu unterdrücken, müssen wir ihn ehrlich mit der von der römischen Kirche über diesen Gegenstand gegebenen Erklärung vergleichen. Der zweite in der vierten Sitzung der trientischen Kirchenversammlung gefaßte Beschluß enthält einen Satz, der dem fraglichen entspricht. Dieser Beschluß bezieht sich auf die Erklärung der heiligen Schrift; und nach ihm hat die Kirche das Recht, bei Streitigkeiten über den Sinn der heiligen Schrift den wahren Sinn zu bestimmen (judicare de vero sensu [2]). Beide Kirchen stimmen daher hinsichtlich der Kirchengewalt in so weit überein, daß sie beide auf das Recht der Entscheidung in Glaubens-

1) Unterschreibung der Artikel wird im neunzehnten Abschnitt der im vierzehnten Regierungsjahre Karls II. durchgegangenen Uniformitätsakte verlangt.

2) Praeterea, coercenda petulantia ingenia, decernit ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus *fidei* et *morum*, ad edificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est *judicare de vero sensu*, etc. P. XXI.

streitigkeiten Anspruch machen. Auch ist der zweite Satz des zwanzigsten Artikels gerade nicht im Widerspruch mit den Grundsätzen der römischen Kirche; denn es ist ebensowohl bei dieser Kirche, wie bei der englischen, Grundsatz, daß „es der Kirche nicht erlaubt sei, etwas dem geschriebenen Worte Gottes Widerstreitendes anzuordnen;" und dieser Grundsatz wird auch unzweideutig von den römischen Schriftstellern selbst gehandhabt [3]). Daß die Handlungsweise dieser Kirche nicht immer mit den Grundsätzen übereinstimme, zu welchen sie sich hierdurch bekennt, kann schon zugestanden werden; und unser zwanzigster Artikel ist ganz eigentlich gegen diese Handlungsweise gerichtet. Allein wenn wir die Grundsätze betrachten, auf welche sich die Kirchengewalt gründet, so dürfen wir nicht die Grundsätze der einen Kirche mit der Handlungsweise der andern vergleichen. Wir müssen unterscheiden zwischen einem Grundsatz, der richtig an sich ist, aber falsch angewandt wird, und einem solchen, der von der Wurzel aus falsch ist. Auch wird der Umstand, daß die römische Kirche zwei Glaubensbegründungen hat, während die englische sich auf die heilige Schrift allein stützt, die Frage über die Kirchengewalt nicht berühren; denn wir haben es hier nicht mit den Gegenständen, worauf die Kirchengewalt angewandt wird, sondern mit dieser Gewalt selbst, betrachtet als eine Schiedsrichterin in Glaubensstreitigkeiten, zu thun.

Einen andern Versuch, die mit dem ersten Satz des zwanzigsten Artikels verbundene Schwierigkeit ju heben, hat man gemacht, indem man dem Ausdruck „Autorität," der dort gebraucht ist, einen Sinn beilegte, der in der That die ganze Kraft dieses Ausdrucks vernichtet. Er ist dargestellt worden, nicht als eine absolute, sondern nur als eine Art relativer Autorität, nicht als etwas uneingeschränkt Bindendes, sondern nur als etwas unsere Achtung Verdienendes, in Betracht der Ehrerbietung, welche wir der Weisheit unserer Reformatoren schuldig sind. Selbst der Bischof Burnet, welcher bei der Anwendung des Wortes „Autorität" auf die englische Kirche in Verlegenheit gerieth, hat seine Zuflucht zu dieser schlaffen Erklärung genommen. Er sagt in seiner Erläuterung des zwanzigsten Artikels, daß

3) Bellarmin selbst sagt: „Scriptura, quia est regula, inde habet, ut quicquid continet sit necessario *verum et credendum*, et quicquid ei *repugnat* sit necessario *falsum et repudiandum*. *De Verbo Dei*, Lib. IV., cap. 12.

„man einen Unterschied machen müsse, zwischen einer absoluten, auf Unfehlbarkeit sich stützenden Autorität und einer nur anordnenden.“ Allein eine Autorität kann absolut, und dennoch nicht unfehlbar sein. Das Parlament von Großbritanien macht keinen Anspruch auf jene Unfehlbarkeit, welche die römische Kirche ihren allgemeinen Concilien beilegt; demungeachtet aber wird niemand behaupten, daß ein Parlamentsbeschluß nicht unbedingt (absolut) bindend für alle Einwohner dieses Reichs sei. In Bezug auf die „anordnende Autorität,“ wie sie Bischof Burnet nennt, sagt dieser, daß, „wenn solche Bestimmungen (nämlich wie Religionsartikel) von der Versammlung der Geistlichen irgend einer Kirche gemacht worden sind, alle Mitglieder dieser Kirche ihrer Entscheidung große Achtung zu erweisen schuldig seien.“ Nun, wenn sie ihr blos Achtung schuldig sind, und es in ihrem freien Willen steht, zu gehorchen oder nicht, so wird die Autorität der Kirche blos dem Namen nach eine Autorität sein.

Doch auf welche Autorität auch immer die Entscheidungen der Kirche Anspruch machen, so bleibt stets der Einwand, daß diese Entscheidungen, die nichts mehr sind, als Entscheidungen ihrer Beherrscher jenen Gottes selbst in der heiligen Schrift weichen müssen. Die Bibel, und blos die Bibel ist die Religion der Protestanten! Dieser Satz, obschon vollkommen wahr an sich, hat nicht mehr Verbindung mit dem jetzt vor uns liegenden Fall, als mit einigen andern, auf welche er vor kurzem angewandt wurde. Es ist in der That thöricht, eine Parallele zwischen der Autorität der Schrift und derjenigen der Kirche zu ziehen; denn dies sind Dinge, die durchaus nicht mit einander verglichen werden können. Bei Solchen, welche die Schrift als Glaubensnorm anerkennen, was die Christen aller Konfessionen thun, war und kann nie die Frage sein, ob der Sinn der Schrift dem der Kirche weichen solle. Aber alsdann müssen wir den Sinn der Schrift kennen, wenn wir bestimmen wollen, wie sie entscheidet. Und dies ist gerade der Punkt, auf welchen sich der zwanzigste Artikel bezieht. Er setzt eine Streitfrage über den Sinn der Schrift voraus. Die zu entscheidende Frage ist nun ganz einfach folgende. Wenn der Sinn der Schrift zweifelhaft ist, wenn sie manche so, andere anders auslegen, wo haben wir die Autorität zu suchen, welche diese Glaubensstreitigkeit entscheiden soll? — In der Kirche, sagt unser zwanzigster Artikel. Und daß diese Autorität nicht eine bloße Autorität der Achtung und Ehrerbietung, sondern eine Autorität

von bestimmter Verpflichtung ist, erhellet aus der Ausübung derselben. Denn wenn ein Diener der herrschenden Kirche die Liturgie und die Artikel bestreitet, so kann er vor den geistlichen Gerichtshof gestellt, und nicht blos für einige Zeit seines Amtes entsetzt, sondern sogar desselben gänzlich beraubt werden. Und diese Ausübung der Kirchen-Autorität (Gewalt) wird ebensowohl durch das Landesgesetz, als durch das kirchliche Recht anerkannt.

II.

Wie also, wird man fragen, kann die englische Kirche nun von dem Vorwurfe gerechtfertigt werden, als handle sie in der Ausübung ihrer Kirchenautorität gleich der römischen? — Wie kann sie von der Anklage befreit werden, als verkümmere sie das Recht des Privaturtheils, welches der Ruhm und der Stolz der Protestanten ist? —

So schwer auch diese Aufgabe scheinen mag, so ist es dennoch eine solche, die gelös't werden kann. Und die englische Kirche wird *hinlänglich* gerechtfertigt sein, wenn wir folgende drei Sätze darthun können.

Erstens, daß die englische Kirche ihre Autorität nicht weiter ausdehnt, als es durchaus zu ihrer Selbsterhaltung nöthig ist.

Zweitens, daß alle Protestanten, die Absonderlinge selbst nicht ausgenommen, ihre geistliche Autorität nach demselben Grundsatz ausüben und sie auch gerade so weit ausdehnen, als die englische Kirche.

Drittens, daß die römische Kirche ihre Autorität nicht nur weiter ausdehnt als zu ihrer Selbsterhaltung nöthig ist, sondern daß ihre Autorität sogar auf eine solche Weise ausgeübt wird, daß sie das Recht des Privaturtheils bei ihren eigenen Gliedern vernichtet und die Rechte aller andern Kirchen mit Füßen tritt.

Zuvörderst wollen wir uns also bemühen zu zeigen, daß die englische Kirche ihre Autorität nicht weiter ausdehne, als zu ihrer Selbsterhaltung durchaus nöthig ist*). Wenn der zwanzigste Artikel der Kirche Autorität in Glaubensstreitigkeiten giebt, so giebt er ihr keine höhere, als eine solche, welche jeder weltliche Verein in Streitigkeiten von weltlichem Belang besitzt. Wenn Zweifel entstehen über

---

*) Siehe den Anhang, Anmerk. A.

den Sinn eines menschlichen Gesetzes, oder einer menschlichen Anordnung, so muß in jedem Staate irgend eine Autorität sein, welche ihren Sinn bestimmt, weil sonst die Wirksamkeit des Gesetzes aufgehoben sein würde. In unserem Lande ist die Autorität der Gesetzerklärung den zwölf Richtern anvertraut, von welchen nothwendig vorausgesetzt wird, daß sie zufolge ihrer Kenntniß und Erfahrung am besten mit dessen Sinn vertraut seien. Und die Entscheidung dieser bevollmächtigten Ausleger ist durchaus bindend für Solche, die dem Gesetz oder der Anordnung selbst unterworfen sind. Denn es bleibt immer das Gesetz oder die Anordnung, von welchen die verbindende Kraft ausgeht, während die Dazwischenkunft der bevollmächtigten Auslegung keinen andern Zweck hat, als bei vorkommendem Zweifel über den Sinn des Gesetzes seinen wahren Sinn zu bestimmen. Wie wir nun hinsichtlich des Staates handeln, so handeln wir auch hinsichtlich der Kirche. Wie ersterer in Bezug auf das menschliche Gesetz entscheidet, so entscheidet letztere in Bezug auf das göttliche. Denn die Lehrartikel unserer Kirche sind nichts anderes, als Auslegungen der Schrift, angenommen von der Convocation, welche die Artikel entwarf und unterzeichnete. Zur Zeit der Reformation war der Sinn der heiligen Schrift hinsichtlich verschiedener Lehren streitig. Die Convocation also, welche ebenso in geistlichen Dingen unsere höchste richterliche Autorität ist, wie die Richter die höchste in weltlichen sind, kam zusammen und bestimmte im Namen der Kirche, welche sie vertrat, was der Sinn der Schrift hinsichtlich der streitigen Punkte wirklich war.[4]). Die Protestanten in Deutschland handelten

4) Die richterliche Macht, welche so in Erklärung der Schrift und in der Abfassung der auf diese Erklärung gegründeten Artikel von der Convocation ausgeübt wurde, ist ganz verschieden von der Autorität, welche die Königin Elisabeth durch die Ratification (Bestätigung) der Artikel vollzog. „Wir verstatten unsern Fürsten weder die Verwaltung des Wortes Gottes, noch der Sakramente"; aber wir geben zu, daß der königlichen Majestät „die oberste Leitung aller Stände im Königreich, seien sie kirchlich oder bürgerlich, jedenfalls zukomme". Siehe Art. XXXVII. Als daher die Convocation die neununddreißig Artikel „als mit dem Worte Gottes übereinstimmende" (Kanon 36.) Artikel verfaßt hatte, so war es noch immer nöthig, daß sie die königliche Genehmigung erhielten, bevor sie „im Königreich gehalten und vollzogen" werden konnten. Siehe die dem Artikel angehängte Ratification (Bestätigung). Und diese Ratification ist wieder eine ganz verschiedene Autorität von der Akte

auf gleiche Weise in Betracht der Augsburger Konfession; die Protestanten (Reformirten) in der Schweiz auf dieselbe Art in Betracht der helvetischen Konfession; die Protestanten in Holland auf dieselbe Weise in Betracht der Dordrechter Konfession; und so müssen alle Kirchen ohne Ausnahme handeln.

Aber ist denn kein Unterschied (wird man sagen) zwischen der Erklärung eines menschlichen Gesetzes und der eines göttlichen? — Wenn wir im ersten Fall gebunden sind, der Erklärung zu gehorchen, wir mögen sie billigen oder nicht, so sind wir im schlimmsten einem besondern und zeitlichen Schaden ausgesetzt. Aber die Angelegenheiten der Religion betreffen die Ewigkeit. Soll also jemand gebunden sein, eine durch den Willen eines Andern ihm aufgedrungene Erklärung der Schrift anzunehmen, wenn er sich durch reifliche Ueberlegung selbst überzeugt hat, daß jene Erklärung falsch sei? — Ohne Zweifel ist er nicht gebunden; auch legt unsere Kirche niemandem diese Verpflichtung auf. In diesem Lande ist die Verbindlichkeit gegen die Kirche nicht derjenigen gegen den Staat gleich: von der ersteren können wir uns selbst lossagen, wenngleich nicht von der letzteren. Und hierin liegt die Lösung der ganzen Schwierigkeit. Wenn unser Gewissen uns nicht erlaubt, uns nach den Bedingungen zu richten, welche die Landeskirche vorschreibt, so können wir uns von ihrer Gemeinschaft lossagen und die christliche Religion unter irgend einer Gestalt bekennen, die uns anzunehmen gut dünkt. Wir mögen Methodisten, oder Herrnhuter, Baptisten, oder Presbyterianer, Independenten, Quäker, oder Schwedenborgianer u. s. w. werden, so können wir unsere Religion immerhin unter gleichem Schutze des Gesetzes ausüben. Ja, wenn jemand sogar die auf dem Ambos geschmiedeten, oder in der Krämerbude zusammengeflickten theologischen Vorlesungen eines Professors der Gottesgelahrtheit vorziehen würde, so kann er ohne Furcht, seines Geschmackes oder Urtheils wegen angeklagt zu werden, dieser seiner Wahl nachhängen.

---

oder den Akten der gesetzgebenden Macht, durch welche die in unserer Liturgie und Artikeln verfaßte Religion die gesetzlich bestätigte wurde. Dergleichen Akten waren vorzüglich die dreizehnte Akte der Elisabeth, Cap. 12, verglichen mit derselben Akte der Elisabeth, Cap. 1 und 2, und die vierzehnte Akte Karls II., Cap. 4. Ueber die verschiedenen Geschäfte der Convocation und des Parlaments in Bezug auf die gesetzlich bestätigte Religion wird in einer folgenden Anmerkung mehr gesagt werden.

Wer es aber vorzieht, fortwährend ein Mitglied der Landeskirche zu bleiben, der muß sich auch ihren Einrichtungen bequemen, wie er sich auch nach denen jeder andern Gesellschaft bequemen muß, gegen welche ihm jene zu vertauschen gutdünkt. Denn keine Gesellschaft kann lange bestehen, wenn nicht Regeln für das Betragen ihrer Mitglieder vorgeschrieben sind, und Annahme dieser Regeln ist eine Bedingung der Gemeinschaft mit dieser Gesellschaft. Die Regeln einer religiösen Gesellschaft können sich aber nicht auf bloße Ceremonieen beschränken; sie müssen nothwendig auch Glaubensartikel enthalten, sonst würde die Religion einer solchen Gesellschaft nichts als leeres Gepränge sein. Es ist daher unmöglich, daß eine religiöse Gesellschaft in Frieden und Eintracht verbunden bleibe, wenn sie nicht vorerst ein gewisses Glaubensformular festsetzt, und sodann die Anerkennung desselben zu einer Bedingung der Gemeinschaft mit ihr macht. Die Gesellschaft muß ferner die Macht haben, diejenigen Mitglieder, welche nach erklärter Annahme jener Bedingungen dennoch gegen dieselben handeln, auszustoßen; denn keine Gesellschaft, mag sie eine bürgerliche oder religiöse sein, kann sich selbst erhalten, wenn sie in ihrem Schooße Mitglieder duldet, die auf ihre Vernichtung sinnen. Und wenn die Leiter- und Aufseher der Gesellschaft die Bedingungen der Aufnahme verletzen, so ist es besonders nothwendig, die Regeln gegen sie streng auszuüben, weil sie in demselben Maße, wie sie durch eine den Bedingungen der Vereinigung angemessene Handlungsweise zum Bestehen der Gesellschaft beitragen, auch durch eine ihr widerstreitende Handlungsweise ihre Vernichtung befördern. Wenn daher die englische Kirche die Macht ausübt, diejenigen Geistlichen, welche die Bedingungen, unter denen sie zum heiligen Amte gelangten, verletzten, zu entfernen, so dehnt sie ihre Autorität (Gewalt) nicht weiter aus, als zu ihrer Selbsterhaltung durchaus nothwendig ist.

Daß die geistliche Autorität von allen andern protestantischen Gesellschaften in derselben Ausdehnung ausgeübt werde, weiß Jeder, der mit ihren Einrichtungen bekannt ist. Die Priester der protestantischen Absonderlinge (Dissenter) können ebensogut, als die der protestantischen Kirchenglieder (wie wir es zu wiederholten Malen gesehen haben), ihres Amtes entsetzt werden, wenn sie die Bedingungen verletzen, unter welchen das Amt übertragen ward. Daran liegt hierbei nichts, ob wir einzelne und unabhängige Versammlungen

bilden, oder ob mehrere zu einer Gesellschaft vereint und alle derselben Autorität unterworfen sind. Die Autorität, durch welche die Priester wegen einer Nichterfüllung der Annahme-Bedingungen entfernt werden, wird in beiden Fällen nach demselben Grundsatz ausgeübt.

Auch kann auf diesen Grundsatz die Frage keinen Einfluß haben, ob die ausgeübte Autorität die einer gesetzlich bestätigten (Landes-) Kirche, oder die einer vom Staate blos beschützten religiösen Gesellschaft sei. Es ist wahr, daß der Staat selbst für die Geistlichen der ersteren sorgt, während die Unterhaltung jener der letzteren der Willkür ihrer bezüglichen Gemeinden überlassen bleibt. Welches aber auch immer die Quellen sein mögen, woraus das Einkommen der Geistlichen fließt, ob es durch freiwillige Beisteuer, oder durch eine von dem Landesgesetz vorgeschriebene zusammengebracht werde, so hat dieser Unterschied keinen Einfluß auf den Grundsatz, nach welchem die Autorität über diese Besoldungen ausgeübt wird. Auch kann ferner die Betrachtung, daß eine bestätigte Kirche im Einverständniß mit dem Staate handle, keinen Einfluß auf jenen Grundsatz haben. Es ist eine ungegründete und zugleich höchst ungerechte Behauptung, daß die Religion auf diese Weise zu einem Werkzeug der Staatskunst gemacht werde; denn die in Glaubensstreitigkeiten auszuübende Autorität wird blos von der Kirchenbehörde ausgeübt. Und diese richterliche Autorität ist ebenso unabhängig von der gesetzgebenden des Staates, durch welche unsere Religion bestätigt wurde, wie die richterliche Autorität in den Gerichtshöfen des bürgerlichen Gesetzes von der gesetzgebenden Macht, welche ein Gesetz bestätigt. Wenn aber die gesetzgebende und die richterliche Macht von einander unabhängig sind, so kann die letztere nicht als der ersteren dienend betrachtet werden [5]). Die Autorität also, welche die englische

5) Die Aehnlichkeit, welche die richterliche Autorität der Kirche in unserm Lande mit der des Staates zeigt, bewährt sich in ihren verschiedenen Beziehungen. Beide werden auf zweifache Art angewandt; entweder zur Erklärung oder zur Vollziehung des Gesetzes. In Allem, was zur Erklärung des Gesetzes gehört, zeigt sich die Parallele zwischen der Convocation und der Versammlung der zwölf Richter. Die erstere versammelt sich zur Erklärung des göttlichen, die letztere zu der des menschlichen Gesetzes. In Allem aber, was die Vollziehung des Gesetzes betrifft, zeigt sich die Parallele zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Gerichtshof. Wie der letztere das

Kirche in Glaubensstreitigkeiten ausübt, wird nach demselben Grundsatz ausgeübt und eben nicht weiter ausgedehnt, als es bei den protestantischen Absonderlingen selbst der Fall ist.

Gesetz in bürgerlichen Angelegenheiten verwaltet, so verwaltet der erstere das Gesetz in Streitigkeiten nicht blos der Kirchenzucht, sondern auch des Glaubens. Wenn die Kirchenautorität auf die Auslegung des göttlichen Gesetzes angewandt wird, so wird und kann diese Autorität Niemanden anvertraut werden, als nur der Geistlichkeit. Aber die Ausübung des Gesetzes in den geistlichen Gerichtshöfen ist häufig (und hauptsächlich in den höhern durchgängig) Laien übertragen. Die Ausübung der Kirchenautorität durch Laien aber kann doch unmöglich als eine Ausdehnung der geistlichen Macht erklärt werden. — Wenn wir ferner unsere Religion hinsichtlich ihrer Bestätigung betrachten, so bewährt sich die Aehnlichkeit wiederum. Die Mitglieder der Convocation, welche die neununddreißig Artikel entwarfen, hatten es blos mit der Frage zu thun: Welche Gestalt des Christenthums am meisten mit der heiligen Schrift übereinstimme? Ihnen lag blos ob, die wahre Religion von der falschen zu unterscheiden und das, was sie für wahre Religion hielten, in der Gestalt von Glaubensartikeln aufzustellen. Allein es stand nicht in der Macht der Convocation, die durch Liturgie und Artikel bestimmte Religion zu bestätigen. Die Bestätigung einer Religion besteht in einer durch die Landesgesetze getroffenen Fürsorge, für den Unterhalt ihrer Geistlichen. Wo die Beiträge für die Geistlichkeit rein freiwillige sind, da ist nichts Festgesetztes. Aber nur das Landesgesetz kann die Bezahlung sowohl der kirchlichen, als der bürgerlichen Steuern fordern. Die Wahrheit einer Religion und die Bestätigung derselben sind daher zwei ganz verschiedene Dinge. Die Convocation hatte es mit der ersteren, und mit der ersteren allein; das Parlament aber mit der letzteren, und blos mit der letzteren zu thun. Wie die Convocation competent war, über die Wahrheit unserer Religion zu entscheiden, aber nicht die Macht hatte, ihr die Bestätigung des Staates zu geben, so hatte das Parlament die Macht, ihr diese Bestätigung zu verleihen, obschon das Geschäft desselben sich nicht auf die Bestimmung ihrer Wahrheit erstreckte. Aber selbst die höchste Staatsautorität kann nicht immer für sich eine Religion bestätigen, wie wahr diese Religion auch immer sein mag. Wenn z. B. die große Mehrzahl des englischen Volks zur Zeit der Königin Elisabeth, fortan Mitglieder der römischen Kirche zu bleiben, beschlossen hätte, so würde das Gesetz „of the First“ (Erstlings-Gesetz) der Elisabeth (durch welches die Pfründen, oder die öffentlichen, zur Unterhaltung der Kirchendiener bestimmten Einkünfte von der Geistlichkeit, welche den Papst für das Haupt der Kirche anerkannte, auf jene, welche die Königin als solches anerkannte, übergingen) entweder gar nicht gegeben worden sein, oder es hätte nicht ohne Gefahr eines Volksaufstandes durchgesetzt werden können. Indessen war es dieses Gesetz, welches unsere Religion zur Zeit der Königin Elisabeth bestätigte; wie es ein ähnliches

III.

Wenn in der That die englische Kirche über die einfache Handlung der Entfernung derjenigen, welche die Bedingungen der Gemeinschaft verletzt hatten, hinausgehen wollte, so würde sie mehr thun, als zu ihrer Selbsterhaltung nöthig ist. Denn die Wohlfahrt einer Religionsgesellschaft in Glaubensangelegenheiten erfordert nichts weiter, als daß diejenigen, welche gegen dieselbe handeln, von ihr ausgeschlossen werden. Hierauf sollte sich die Gerichtsbarkeit jeder Kirche in Glaubenssachen beschränken: und hierauf beschränkt sich auch die Gerichtsbarkeit der englischen Landeskirche. In den Glauben und Gottesdienst anderer Religionsgesellschaften wagt sie nicht sich zu mischen, sondern gesteht in der weitesten Ausdehnung Jedermann das **Recht** zu, Gott nach seiner Ueberzeugung zu verehren. Auch sind ihre eigenen Mitglieder gar nicht gezwungen, gegen ihren Willen Mitglieder zu bleiben, obschon sie nothwendiger Weise Bequemung nach ihren Vorschriften von Jenen fordert, welche in ihrer Gemeinschaft zu beharren vorziehen*). Sie sagt nicht mit der römischen Kirche: „Ihr habt weder die Freiheit, der Kirche zu entsagen, noch von dem bestätigten Glauben abzuweichen." Nein! die Sprache der englischen Kirche lautet also: „Wir haben eine Glaubensformel entworfen, von welcher wir glauben,

---

Gesetz war, welches wiederum dieselbe zur Zeit Karls II. bestätigte. So wahr ist diese Behauptung, daß die Bestätigung einer Religion in einem Staate von der Meinung abhängig sein muß, welche die große Mehrheit in demselben von ihr hegt; wobei Mehrheit nicht blos eine Mehrzahl bedeutet, sondern auch auf Macht und Einfluß bezogen werden muß. So ist z. B. in Irland die Mehrheit der Macht und dem Einflusse nach gewiß protestantisch, wenngleich der Mehrheit der Zahl nach nicht. Zugleich müssen wir die gesetzlich bestätigte Kirche in Irland als einen Bestandtheil der vereinigten Kirche betrachten; und zum Glück für die Protestanten in Irland waren die Katholiken im vereinten Königreich immer die Minderheit, sowohl an Anzahl als an Einfluß. — Da also die Autorität, welche eine Religion bestätigt, ganz verschieden ist von jener, welche ihre Wahrheit beurtheilt, und dadurch die Autorität, durch welche die kirchlichen Angelegenheiten verwaltet werden, wiederum eine verschiedene ist, so sind die richterliche und die gesetzgebende Macht in Allem, was die bestätigte Religion betrifft, ebensowohl von einander getrennt, als sie es in weltlicher Hinsicht sind.

*) Siehe den Anhang, Anmerkung B.

daß sie in jeder Hinsicht dem in der heiligen Schrift geoffenbarten Worte Gottes gemäß sei. Ueberzeugt euch selbst, daß unsere Religion wahr ist! Wir nehmen mit Freuden auf und umarmen alle diejenigen herzlich, welche bereit sind, an unserem Glauben und unserer Art der Gottesverehrung Theil zu nehmen. Da jedoch unsere Wohlfahrt von der Beobachtung unserer Vorschriften abhängt, so erwarten wir diese Beobachtung von unsern Mitgliedern im Allgemeinen und insbesondere von unsern verordneten Kirchendienern." Andererseits, wenn sich je Jemand unter ihren Mitgliedern finden sollte, dem nach reiflicher Ueberlegung der Glaube, den er einst annahm, irrig dünkte, so würde die englische Kirche sagen: „Obgleich wir die Uebel religiösen Zwiespalts beklagen, so erkennen wir doch auch die Segnungen religiöser Freiheit. Wenn du also nicht länger nach unserm Glauben leben kannst und das Beharren in unserer Gemeinschaft ein Hinderniß der Ausübung deines Privaturtheils sein sollte, so steht es dir frei, unsere Gesellschaft gegen eine andere zu vertauschen, welche deiner eigenen Meinung entsprechender ist. Wir wollen deinem Ausscheiden weder Hindernisse in den Weg legen, noch dich, wenn du unserer Gemeinschaft entsagt haben wirst, als einen Abtrünnigen mit Strafen und Züchtigungen verfolgen." [6])

6) Um Mißverständnisse über diesen Gegenstand zu verhüten, muß bemerkt werden, daß, obschon die englische Kirche das Recht, ihrer Gemeinschaft zu entsagen, Jedem zugesteht, der Gewissens wegen nicht in ihr verbleiben kann, dadurch doch nicht eingeräumt wird, daß im Schisma oder in der Trennung von der bestätigten Kirche keine Sünde enthalten sei in Fällen, wo man sich mit dem Gewissen nicht ausreden kann. Der Eingang zur Duldungs-Akte, welche im ersten Jahre der Regierung Wilhelms III. durchging, beginnt mit den Worten: „Insofern einige Beruhigung für ängstliche Gemüther in der Ausübung der Religion ein wirksames Mittel sein dürfte, Ihrer königl. Majestät protestantische Unterthanen durch gegenseitige Theilnahme und Zuneigung zu vereinen," u. s. w. Da aber kein menschliches Urtheil die Gründe der Menschen zur Trennung ausmitteln kann, so bleibt die Frage, ob sie durch Antriebe des Gewissens, oder durch Beweggründe anderer Art dazu gedrängt werden, füglich immer zwischen ihnen selbst und ihrem Schöpfer zur Entscheidung überlassen. Die Freiheit also, sich von der bestätigten Kirche zu trennen, steht, soweit menschliche Autorität reicht, Jedermann ohne Unterschied offen. Allein Diejenigen, welche sich muthwillig von derselben trennen, dürfen nicht vergessen, daß sie nach diesem einem höhern Richterstuhle verantwortlich sein werden für die üblen Folgen unnöthiger Trennungen zwischen den Mitgliedern einer und derselben Religionsgesellschaft. Diese Anmerkung bezieht sich insbesondere auf jene Methodisten,

Gesetzt aber, ein Mitglied einer religiösen Gesellschaft mißbillige einerseits ihr Glaubensformular, und ist doch andererseits nicht geneigt, ihre Gemeinschaft zu verlassen. Was ist (kann

---

welche, sich zu unserer Glaubenslehre bekennend und nichts gegen unsere Gebräuche einwendend, dennoch ihre Gottesverehrung in Winkelzusammenkünften halten, in deren mancher der Gottesdienst gegenwärtig auf dieselbe Weise verwaltet wird, wie in den Kirchen der bestätigten Religion *). — Doch ich bitte den Leser, mich nicht mißzuverstehen, wenn ich von einer Sünde beim Schisma rede. Darüber kann kein Zweifel obwalten, daß denjenigen, welche Einwand gegen die Lehre oder Einrichtungen der Landeskirche haben, das Recht zustehe, sich von ihr zu trennen; ja noch mehr, daß dieses Recht auf demselben Grundsatz beruhe, nach welchem die englische Kirche sich von der römischen lossagte. Wenn wir sagen, daß wir wesentliche Gründe zur Trennung von der römischen Kirche hatten, daß aber die Absonderlinge nicht gleich triftigen Grund haben, sich von uns zu trennen, so sagen wir etwas, nach meiner Meinung, sehr Wahres. Allein wir müssen unsere Meinung nicht zur Regel für das Benehmen derjenigen machen wollen, die anders denken als wir; denn wenn die Kirche, von welcher die Trennung geschah, nach ihrer Eigenthümlichkeit richtet, so wird unsere eigene Reformation verdammt werden müssen. Da wir nun für uns selbst urtheilten, als wir uns von der römischen Kirche trennten, so mussen wir auch Andern erlauben, für sich selbst zu urtheilen, wenn sie sich von der englischen Kirche trennen. In der That, wenn die Personen, deren Gewissen in der Entscheidung interessirt sind, nicht das Recht haben, über ihre Trennung sich zu entscheiden, so sind ihre Gewissen dem Willen Anderer unterworfen, und das Recht des Privaturtheils ist vernichtet. Es ist demnach keine Sünde in der Trennung von einer bestätigten Kirche, wo der Drang des Gewissens dargethan werden kann. Da aber in jeder Gesellschaft, sei sie weltlich oder religiös, Trennungen der Mitglieder immer beleidigend sind und zuletzt verderblich werden können, so sind die Urheber solcher Trennungen, wenn sie dieselben unnöthig veranlaßten, für deren Folgen verantwortlich. Sie sind es zwar nicht vor Menschen, welche unmöglich in die Beweggründe eindringen können; aber sie sind vor Gott verantwortlich, der alle Herzen prüft, der da weiß, ob der Drang des Gewissens wirklich vorhanden war, oder nicht, und der im letztern Falle die Sünde des Schisma's bestrafen wird. Denn wie einerseits kein aus dem Mißbrauch der religiösen Freiheit entspringendes Uebel mit dem eines Vorkehrungsmittels verglichen werden kann, welches das Gewissen zum Sklaven macht, so ist andererseits kein Nachtheil, welcher dem Einzelnen aus der fortgesetzten Gemeinschaft mit einer bestätigten Kirche zur Last fallen kann, mit den aus der Absonderung entspringenden Uebeln zu vergleichen **).

---

*) Hat seine volle Anwendung auch auf unsere Pietisten.

Anmerk. d. Uebers.

**) Siehe den Anhang, Anmerk. C.

man fragen) in solchem Falle zu thun? — Auf diese Frage läßt sich nur eine Antwort geben. Da er nicht erwarten kann, daß das von der Gesammtheit gebilligte Glaubensformular dem Willen eines Einzelnen übergeben werden sollte, so muß er sich entschließen, so lange er in der Gemeinschaft mit dieser Gesellschaft bleibt, ihr Glaubensbekenntniß unangetastet zu lassen. Denn wenn er so widersinnig ist, in Gemeinschaft mit ihr zu bleiben und doch öffentlich durch seine Handlung ihre Gesetze zu übertreten, so muß er erwarten, nachher von der Gesellschaft zu dem Schritt gezwungen zu werden, welchen er zuvor aus eignem Antrieb hätte thun sollen. Wenn man aber einwenden wollte, daß solche Zwangshandlungen mit dem Recht des Privaturtheils in Glaubenssachen unverträglich seien, so antworte ich, daß die Handlung des Entfernens, sei sie nun freiwillig, oder gezwungen, jederzeit Lossagung von einer Gesellschaft bleibt, welche durch ihr Glaubensbekenntniß, gegen das der zu Entfernende Einwendungen machte, demselben blos eine Beschränkung seines Privaturtheils wurde. In beiden Fällen erhält er also den Vollgenuß eines Rechts, um das er vorher klagte.

Endlich kann noch eingewandt werden, daß, da die Autorität unserer Kirche in Glaubensstreitigkeiten jetzt hauptsächlich, wenn nicht ganz allein, gegen die angestellte Geistlichkeit ausgeübt wird, die Ausübung dieser Gewalt nicht allein ihre Person, sondern auch ihr geistliches Eigenthum treffe. Und stimmt es (so kann man fragen) mit den Grundsätzen, nach welchen eine religiöse Gesellschaft regiert werden soll, jemanden seiner Meinungen wegen mit der Einziehung seines Eigenthums zu bestrafen? — Ist nicht so eben erst zugegeben worden, die Wohlfahrt einer religiösen Gesellschaft in Glaubenssachen erfordre nichts weiter, als daß die Personen, welche derselben entgegen handeln, zur Lossagung von ihr angehalten würden? — Wenn aber die Kirche Privateigenthum zur Strafe für Ketzerei einziehen könnte, so würde sie eine Gewalt haben, deren Besitz keinem Gerichtshof auf Erden, weder einem geistlichen, noch einem weltlichen, eingeräumt werden sollte. Sie würde eine Gewalt von derselben verabscheuungswürdigen Art haben, wie jene, deren sich die Inquisition gegen die Person eines Ketzers bedient. Allein die Einkünfte eines Amtes sind unzertrennlich von dem Amte selbst; und dieselben sind

blos so lang unser Eigenthum, als wir die Bedingungen erfüllen, für welche sie verwilligt wurden. In der englischen Kirche wird Niemand zu einer Pfründe zugelassen, als nur unter der öffentlich und feierlich erklärten Bedingung, daß er sich nach der Liturgie und den Artikeln richten wolle. Wenn er nun aber nach einer solchen feierlichen Verpflichtung sich nach denselben zu richten weigert, so vernichtet er den Vertrag durch sein eigenes Betragen und seine eigene That. Und wenn er seine Pfründe verliert, so verliert er blos das, worauf er das Recht verwirkt hat. Nach demselben Grundsatz entsetzen die protestantischen Absonderlinge selbst ihre Geistlichen ihres Amtes und folglich auch der Einkünfte desselben, wenn dieselben die Bedingungen der Gemeinschaft verletzen, zu welcher sie gehören. Und nicht allein in religiösen, dasselbe Verfahren findet auch in bürgerlichen und militärischen Gesellschaften statt. Durch Uebertretung der Gesetze, gegen welche ein Amt oder Dienst Gehorsam mit sich bringt, wird dieses Amt oder dieser Dienst verscherzt, und seine Einkünfte sind somit folglich verloren. Den Drang des Gewissens in Betreff der Uebertretung eines Gesetzes anführen zu wollen, ist ganz ungereimt, insbesondere bei einer religiösen Gesellschaft. Wenn Jemand durch sein Gewissen gezwungen wird, die Bedingungen zu verletzen, unter welchen ihm sein Amt übertragen ward, so muß ihn dasselbe Gewissen, soll's anders folgerecht sein, auch zwingen, des Amtes Einkünften zu entsagen; denn es ist offenbar Unredlichkeit, es ist Unredlichkeit von der gröbsten Art, den Sold einer Gesellschaft anzunehmen, und doch gegen ihre Wohlfahrt zu handeln.

Im Ganzen können wir also schließen, daß die englische Kirche ihre Autorität nicht weiter ausdehne, als zu ihrer Selbsterhaltung durchaus nothwendig ist. Sie verlangt theils Richtung nach ihren Vorschriften von ihren Gliedern im Allgemeinen, und insbesondere von ihren Dienern; da aber Niemand gezwungen ist, Mitglied derselben zu bleiben, so kann er sein Privaturtheil in der Untersuchung ihrer Lehren ausüben und ihrer Gemeinschaft entsagen, wenn er glaubt, daß ihre Lehren falsch seien. Wir gestehen demnach Andern das Recht zu, welches wir für uns selbst forderten, als wir uns von der römischen Kirche lossagten. Und da Jene, welche sich von uns trennen, die Ausübung derselben Autorität fortsetzen, welcher sie zuvor in der englischen Kirche unterworfen waren, so steht unsere Kirche gerechtfertigt da von

dem Vorwürfe der Unfolgerichtigkeit und einer Abweichung von den Grundsätzen der Reformation. Und wenn der dritte Satz bewiesen sein wird, was im folgenden Kapitel geschehen soll, so wird sich der Unterschied der englischen und römischen Kirche hinsichtlich der Ausübung der Kirchengewalt im hellsten Lichte zeigen.

Neuntes Kapitel.

Beweis, daß die römische Kirche nicht blos ihre Autorität weiter ausdehnt, als zu ihrer Selbsterhaltung nothwendig ist, sondern diese Autorität sogar auf eine solche Weise ausübt, daß sie dadurch das Recht des Privaturtheils bei ihren eigenen Mitgliedern vernichtet und die Rechte aller andern Kirchen mit Füßen tritt.

Es erhellet aus dem vorigen Kapitel, daß die Wohlfahrt einer religiösen Gesellschaft in Glaubenssachen nichts weiter erfordere, als daß diejenigen, welche ihre Artikel verletzen, zum Austritt aus ihrer Gemeinschaft angehalten werden. Und es ist ebenso einleuchtend, daß eine Gesellschaft, welche nicht die Macht hat, entschiedene Uebertreter ihrer Vorschriften zu entfernen, derjenigen Macht ermangle, welche zu ihrer Selbsterhaltung nothwendig ist. Nach diesen Grundsätzen, deren Richtigkeit unwiderleglich ist, übt die englische Kirche ihre Autorität in Glaubensstreitigkeiten aus. Jede Gesellschaft hat das unbezweifelte Recht, diejenigen Maßregeln zu ergreifen, welche ihre eigene Wohlfahrt erfordert, vorausgesetzt, daß sie keinen Eingriff in die Rechte anderer Gesellschaften enthalten. Wenn aber Gesetze verfaßt, oder sogar Grundsätze angenommen werden, welche die eigene Wohlfahrt nicht erfordert, so wird dadurch eine unnöthige und deßhalb auch ungerechte Beeinträchtigung des natürlichen Rechts entstehen. Wenn sich Menschen zu einer Gesellschaft, sei sie nun weltlich oder religiös, vereinigen, so wird jederzeit ein Theil der Freiheit, die sie außerdem besitzen würden, unvermeidlich gegen die Vortheile aufgegeben, welche ihnen aus der Gemeinschaft mit jener Gesellschaft entspringen. Bis zu einem gewissen Grade muß demnach der Wille des Einzelnen dem der Gesammt-

heit weichen. Da aber diejenige Gesellschaft am besten eingerichtet ist, in welcher die allgemeine Wohlfahrt durch den geringsten Antheil von Privataufopferungen erlangt wird, so darf die letztere nie gefordert werden, wenn die erstere ohne sie erlangt werden kann. Weil nun die Zwecke einer religiösen Gesellschaft Glaube und Gottesverehrung sind und jedem Menschen von Natur das Recht zusteht, Gott nach seinem Gewissen zu verehren, so kann die Verzichtleistung auf dieses Recht nie für nothwendig erachtet werden zu der Absicht, in welcher eine religiöse Gesellschaft sich bildet. Wenn ein einzelnes Mitglied einer solchen Gesellschaft nach seinem Gewissen nicht länger an ihrem Glauben, oder ihrer Gottesverehrung Theil nehmen kann, so wird die Wohlfahrt der Gesellschaft nicht im entferntesten sein Beharren in der Gemeinschaft erheischen, weil in der That dieses Beharren blos dazu dienen würde, ihre Eintracht zu zerstören. Folglich zeigt sich hier kein Vorwand, Jemanden zu zwingen, gegen seinen Willen Mitglied einer religiösen Gesellschaft zu bleiben. Und in Bezug auf die Folgen eines solchen Zwanges ist es offenbar, daß das Gewissen dadurch zum Sklaven gemacht und das Recht des Privaturtheils durchaus vernichtet würde: So lang uns das Recht zusteht, einer religiösen Gesellschaft zu entsagen, besitzen wir immer, sobald wir ihre Grundsätze mißbilligen, das Recht, unser Privaturtheil in Glaubenssachen und gottesdienstlichen Gegenständen auszuüben. Und eben die Handlung des Lossagens von einer Gesellschaft ist eine solche, durch welche jenes Recht ausgeübt wird.

Während aber die englische Kirche das Recht des Privaturtheils zugesteht, wird dasselbe von der römischen unbedingt verweigert; denn die letztere fordert nicht blos Gehorsam von Allen, die in ihrer Gemeinschaft bleiben, sondern verbietet auch das Ausscheiden aus ihr. Und dieses Verbot wird so weit getrieben, daß die römische Kirche Anspruch auf die Ausübung geistlicher Gerichtsbarkeit über Solche macht, welche aufgehört haben, ihre Mitglieder zu sein. Die Pflicht gegen die Kirche erscheint in demselben Lichte, wie die Pflicht gegen den Staat; und Abtrünnige von der römischen Kirche werden als Rebellen gegen ihren rechtmäßigen Beherrscher betrachtet. Die trientische Kirchenversammlung hat förmlich erklärt, daß die römische Kirche die Mutter und Gebieterin aller Kirchen sei[1]);

1) Ecclesia Romana, quae omnium ecclesiarum *mater est et magistra*, etc. P. LIII. Siehe auch das trientische Glaubensbekenntniß, welches in der Anmerkung 21 zum Kap. VI. angeführt wurde.

weßhalb auch diejenigen, welche ihre Fahne verlassen haben und zu einer andern Kirche übergegangen sind, immer noch für verantwortlich vor der römischen Kirche erklärt werden. Demgemäß finden wir in dem auf Befehl Pius V. herausgegebenen römischen Katechismus, daß Ketzer und Schismatiker, obschon nicht länger Mitglieder der römischen Kirche, noch immer „in der Gewalt der Kirche bleiben als Personen, welche sie vor Gericht fordern, bestrafen und mit dem Anathem zur Verdammniß verurtheilen kann.“ [2]) Und dieser im römischen Katechismus so amtlich erklärte Anspruch wird sogar in unseren Tagen in den theologischen Vorlesungen, welche im Collegium zu Maynooth gehalten werden, nachdrücklich behauptet; denn in der Abhandlung **De Ecclesia Christi**, welche die Summe und den Inhalt dieser Vorlesungen enthält, wird unumwunden behauptet, daß „die Kirche ihre Gerichtsbarkeit behält über alle Abtrünnigen, Ketzer und Schismatiker, obgleich sie nicht mehr länger zu ihrem Körper gehören.“ [3]) Und Folgendes wird als ein Grund angeführt, warum die römische Kirche die Gerichtsbarkeit über Solche fordere, welche ihre Mitglieder zu sein aufgehört haben, nämlich, „daß ein General das Recht habe, über solche Ausreißer strengere Strafen zu verhängen, deren Namen in der Musterrolle ausgestrichen worden sind.“ [4]). Wenn nun Jemand aufgehört hat, Mitglied einer Gesellschaft zu sein, sei es nun eine religiöse, bürgerliche, oder militärische, so ist schwer zu begreifen, nach welchem Grundsatz des Rechts oder der Billigkeit er noch als verantwortlich vor den Gesetzen jener Gesellschaft angesehen werden könne. Auch ist es nicht wahr, daß militärische Strafen über Solche verhängt werden können, deren Namen aus der Regimentsliste ausgestrichen sind. Wenn Ausreißer bestraft werden, so werden sie als fortdauernde Mitglieder der Gesellschaft bestraft, welche die Strafe verhängt; sie werden wegen der Verletzung der Gesetze

---

2) Haeretici vero et schismatici, qui ab Ecclesia desciverunt, etc. Non negandum tamen quin in Ecclesiae potestate sint, ut qui ab ea in judicium vocentur, puniantur et anathemate damnentur. *Catechismus Romanus*, p. 78, ed. 1587.

3) Ecclesia suam *retinet* jurisdictionem in omnes Apostatas, Haereticos et Schismaticos, quanquam ad illius corpus non jam pertineant. P. 394.

4) Unmittelbar nach den in voriger Anmerkung angeführten Worten heißt es weiter: Quemadmodum dux militiae jus habet severiores poenas decernendi adversus militem transfugam, qui ex albo militiae fuisset erasus.

bestraft, welche sie zu halten beschworen haben, und von welchen sie, ohne Bestimmung ihrer Vorgesetzten, nicht das Recht haben sich los zu sagen. Aber eine religiöse Gesellschaft hat in dieser Beziehung gar keine Aehnlichkeit mit einer rein militärischen. Wenn es den Mitgliedern einer militärischen Gesellschaft frei gelassen wäre, sich von ihr zu trennen, sobald es ihnen gefiele, so würde der Zweck selbst, zu welchem ein Heer gesammelt wird, sogleich vereitelt sein. Das Bedürfniß des Falles selbst verbietet demnach die Ausübung jener Freiheit. Allein ein solches Bedürfniß zeigt sich nicht bei einer religiösen Gesellschaft, von welcher sich zu trennen jegliches Mitglied das Recht hat, sobald sein Gewissen ihm fernere Theilnahme an ihrem Glauben und ihrer Gottesverehrung untersagt. Die geistliche Tyrannei derer, welche die römische Kirche regieren, mag allerdings Unterstützung in solchen Vergleichungen finden, wie die so eben angeführte ist: allein die Kirche Christi wurde zu einem ganz andern Zwecke gegründet, als um die Macht und den Einfluß derer, die sie leiten, immer mehr auszudehnen. Doch mag das Urtheil der römischen Kirche über diesen Gegenstand triftig, oder unhaltbar sein, mag ihre so geforderte Gerichtsbarkeit gut, oder schlecht vertheidigt werden, hier genügt es zu wissen, daß diese Anforderung gemacht werde, und daß sie gerade von Jenen gemacht werde, deren Gesinnungen wir besonders darzulegen Willens sind.

Gegen diese Art Forderung uneingeschränkter Gerichtsbarkeit kann allerdings hervorgehoben werden, daß wenn ein Mitglied der römischen Kirche einmal Protestant geworden ist, es nichts mehr von der Gerichtsbarkeit jener Kirche zu befürchten habe. Es kann die Benennungen Abtrünniger und Ketzer verachten und über die Androhung einer Strafe lächeln, welche dasselbe nicht weiter erreichen kann. Dieser Schluß setzt jedoch voraus, daß die Glaubensänderung in einem Staate statt finde, wo der Protestantismus beschützt wird; ein Schutz, der nicht in jedem Staate gewährt wird, wo die römische Kirche Anspruch auf Gerichtsbarkeit macht. Aber nehmen wir für zugestanden an, daß der Staat ebenso vermögend, als willig sei, diejenigen zu schützen, welche um des Gewissens willen ihre Religion ändern; betrachten wir die Lage der in Großbritanien und Irland wohnenden Katholiken, und wir werden so im Stande sein, den Einfluß der römischen Kirche auf ihre eigenen Mitglieder zu würdigen, selbst wenn ihre geistliche Autorität nicht durch weltliche Macht unterstützt wird.

Wenn die für die römische Kirche sowohl im römischen Katechismus, als in den Vorlesungen von Maynooth geforderte Autorität den Gemüthern der Menschen von frühester Jugend an eingeprägt wird, so werden sie von jedem Versuch, ihr Privaturtheil in Glaubenssachen auszuüben, zurückgeschreckt. Ist die Idee einmal eingeprägt, daß, wenn sie je die Kirche verlassen sollten, diese immerhin ihre Autorität über sie behalten werde, so ist unbedingte Unterwerfung die natürliche Folge. Nach den Gründen ihres Glaubens zu forschen, könnte sie in die unbesiegbarsten Schwierigkeiten verwickeln. Sie könnten auf Folgerungen gerathen, welche von dem bestätigten Glauben verschieden wären, und sich so in die Verlegenheit versetzt sehen, entweder an einer Gottesverehrung Theil zu nehmen, welche ihr Gewissen verwürfe, oder Gefahren ausgesetzt zu sein, wenn sie nach den Anforderungen ihres Gewissens ihre Gottesverehrung einrichten wollten. Unter solchen Umständen muß es am klügsten erscheinen, sich der Untersuchung über Religion zu enthalten. In der That hat auch die trientische Kirchenversammlung religiöse Untersuchungen förmlich verboten; denn sie hat nicht allein beschlossen, daß die katholischen Geistlichen in ihren öffentlichen Vorträgen die heilige Schrift nicht gegen die von der Kirche bestätigte Auslegung erklären sollen (was jede Kirche zu verlangen ein unbezweifeltes Recht hat), sondern sie hat ferner festgesetzt, daß sogar Niemand in's geheim für sich die Schrift anders, als nach der vorgeschriebenen Form auslegen dürfe [5]). Das Gewissen ist demnach in einem Zustand von Sklaverei versetzt, und die Menschen sind gezwungen, gerade so zu denken, wie die Kirchenversammlung beschlossen hat, daß sie denken sollen. Die Wohlfahrt jeder religiösen Gesellschaft erfordert zwar, daß ihr Glaubensformular nicht öffentlich durch ihre Geistlichen angefochten werde; wenn aber den Menschen nicht frei steht, den Sinn der Schrift selbst zu erforschen, wenn es ihnen nicht freisteht, zu untersuchen, ob die Artikel ihrer Religion in der Schrift gegründet seien, und wenn sie endlich, falls sie sich vom Gegentheil überzeugt haben, nicht die Freiheit genießen, sich von der Gemeinschaft mit jenen loszusagen, deren Glaubensbekenntniß jene Artikel sind,

---

5) Am Ende des Satzes, dessen Anfang in der Anmerkung 2 zum vorigen Kapitel angeführt wurde, wird hinzugefügt: **etiamsi hujusmodi interpretationes** ***nullo unquam tempore in lucem edendae forent.***

dann ist eine geistliche Tyrannei begründet, welche den ganzen Zweck der Religion zerstört.

Auch dürfen wir, hinsichtlich der von der römischen Kirche beanspruchten Autorität, nicht vergessen, daß sich dieselbe nicht blos auf die Bestrafung des Leibes beschränkt, sondern sich auch auf die der Seele erstreckt. In der oben angeführten Stelle des römischen Katechismus werden alle Ketzer und Schismatiker als Personen bezeichnet, welche „vor Gericht gestellt, gestraft und durch das Anathem zur Verdammniß verurtheilt werden sollen.“[6]) Und in Uebereinstimmung mit dieser Idee wird in den theologischen Vorlesungen von Maynooth die bloße Trennungshandlung von der römischen Kirche für nichts Geringeres erklärt, als für Verwirkung der Seligkeit[7]). Nun lasse man Begriffe, wie diese, den Kindern von ihrer frühesten Jugend an einflößen, und sie müssen fürwahr einen starken Geist besitzen, wenn sie herangewachsen je wagen sollen, sich eine eigene Meinung in Glaubenssachen zu bilden.

Daß man aber solche Begriffe den Gemüthern der Kinder, welche in der katholischen Religion erzogen werden, von frühester Jugend an einflöße, erhellet aus dem Katechismus, aus welchem sie unterrichtet werden. Kein römischer Katechismus wird jetzt in diesen Reichen so allgemein gebraucht, als der, welcher folgenden Titel führt: „Des Hochwürdigen Doktors Jakob Buttler Katechismus, durchgesehen, bereichert und empfohlen von den vier röm.-kathol. Erzbischöfen Irlands als ein allgemeiner Katechismus für das Königreich,“ — von dem die achte Ausgabe zu Dublin im Jahre **1811** gedruckt wurde. Seite **15** und **16** dieser Ausgabe finden wir folgende Fragen und Antworten:

---

6) Siehe Anmerk. 2.

7) Certissima est doctrina, Patrum consensione et Ecclesiae praxi confirmata, Schismaticos, etiamsi in fide non errarent, solo sui Schismatis facto esse extra Ecclesiam et *viam salutis. De Ecclesia Christi*, p. 25. Wir finden auch p. 16: Necesse est agnoscere, haereticos omnes, quos sinu suo rejicit Ecclesia, ad illam non pertinere. Sed eo ipso *illis nulla est speranda salus.* Ferner finden wir p. 19: Ergo iterum confirmatur doctrina, omnes haereticos, quos rejicit Ecclesia, ad illam non pertinere et esse *extra viam salutis.* Und über Diejenigen, welche außerhalb der römischen Kirche geboren und getauft sind, wird p. 24 gesagt: Eo magis periculosum esse statum eorum, qui in *schismate baptizati fuerunt*, quod nunquam cogitabunt de quaerenda *vera* Ecclesia, extra quam *non est salus.*

Fr. Wo werden wahre Christen gefunden?

Antw. Blos in der wahren Kirche.

Fr. Wie nennt man die wahre Kirche?

Antw. Die heilige Katholische Kirche.

Fr. Giebt es noch eine andere wahre Kirche neben der heiligen Katholischen Kirche?

Antw. Nein. Wie nur ein Heiland, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater Aller ist, so ist auch nur eine Kirche.

Fr. Sind Alle verpflichtet, in der wahren Kirche zu sein?

Antw. Ja: Niemand kann selig werden außer ihr.

Daß die Ausdrücke „wahre Kirche" und „Katholische Kirche" hier ausschließlich die römische Kirche bezeichnen, erhellet aus dem, was Seite 17 im nämlichen Katechismus folgt; denn die „wahre Kirche" wird da beschrieben als die „Einzige, Heilige, Katholische und Apostolische," und auf die Frage, wie die Kirche Einzig sei, wird geantwortet: „In allen ihren Gliedern, welche dieselben Sakramente und Opfer haben und unter demselben sichtbaren Haupte auf Erden stehen." Alle Protestanten also ohne Ausnahme, insofern sie nur die Autorität des Papstes und das Meßopfer verwerfen, werden hier als ausgeschlossen von der „wahren Kirche" bezeichnet, und folglich auch als ausgeschlossen von der Seligkeit. In gleicher Weise erklärt der Verfasser der Abhandlung **De Ecclesia Christi**, daß die römische Kirche allein jene Einheit habe, welche der Charakter und das Merkmal der wahren Kirche sei [8]), und bezeichnet die Protestanten im Allgemeinen als Schismatiker [9]), welche, wie wir bereits gesehen haben, für unfähig zur Seligkeit erklärt werden.

Nun vergleiche man diese Lehre von der ausschließlichen Seligkeit mit der in unserm achtzehnten Artikel vorgetragenen und sehe, ob sie eine Vergleichung zulassen. Dieser Artikel ist überschrieben: „Von der Erlangung der ewigen Seligkeit allein durch den Namen Christi," und lautet selbst wie folgt: „Auch Diejenigen sind zu verfluchen gewesen, welche sich unterfangen zu sagen, daß Jeder selig werden könne durch das Gesetz oder die Sekte, zu welcher er sich bekennt, wenn er nur sein

---

8) Ecclesia Romana, *et sola*, illam habet unitatem, quae est character et nota *verae* Ecclesiae. P. 46.

9) Societas Protestantium sese a Schismatis reatu excusare non potest. P. 43.

Leben sorgfältig nach diesem Gesetz und dem Licht der Natur einrichte; denn die heilige Schrift zeigt uns nur den Namen Christi vor, durch den der Mensch selig werden soll." Dieser Artikel schließt also keinen Christen, wer er auch sei, von der Seligkeit aus, während alle Protestanten durch die römische Kirche von derselben ausgeschlossen werden. Die englische und die römische Kirche sind demnach so weit entfernt von einer Uebereinstimmung über die ausschließliche Seligkeit (welche die Vertheidiger der letzteren aus unserm achtzehnten Artikel darthun wollen), daß nie zwei Meinungen sich mehr entgegengesetzt sein können. Die Katholiken schließen uns von der Seligkeit aus, aber wir nicht sie [10]). Auch schließen wir sie nicht von der Seligkeit aus durch die verdammenden Sätze des Athanasischen Glaubensbekenntnisses; denn eben dieses Bekenntniß nahm ja die englische Kirche in derselben Form, in der wir es jetzt besitzen, von der römischen Kirche an. Die Mitglieder dieser Kirche haben daher nicht das Recht, sich über dasselbe zu beklagen; und in einer „vergleichenden Darstellung der englischen und römischen Kirche" haben wir es nicht mit andern Kirchen zu thun. Ueberdieß ist es aber auch unredlich, von den Verfluchungen eines besondern Glaubensbekenntnisses auf die allgemeinen Gesinnungen der englischen Kirche zu schließen.

Diese Gesinnungen sind amtlich in unseren Religionsartikeln erklärt, und durch diese wird kein Christ, wer er auch sei, von der Hoffnung der Seligkeit ausgeschlossen [11]). Ebensowenig ist es löblich, die

10) Sollte ferner der Einwand gemacht werden, daß unser achtzehnter Artikel, obschon er keinen Christen von der Seligkeit ausschließt, dennoch von derselben alle jene ausschließe, welche nicht Christen sind, so antworte ich, daß der bedungene Lohn von Gott blos denen angeboten werde, welche die Bedingungen annehmen, unter welchen das Anerbieten gemacht wird. Der Artikel bezieht sich demnach blos auf Solche, welche die Mittel haben, zu wissen, was jene Bedingungen sind, und welche, dieselben kennend, sie muthwillig verwerfen. Er war bestimmt, den Irrthum zu widerlegen, daß die Werke Alles und der Glaube nichts sei. Er steht offenbar im Gegensatz zu einer Behauptung, die damals von verschiedenen Freidenkern vorgebracht wurde. Er muß deßhalb auch mit Bezug auf jene Behauptung erklärt und nicht so ausgelegt werden, als wolle er behaupten, daß diejenigen, welche nie etwas vom Evangelium hörten, in demselben Falle mit jenen wären, welche es muthwillig verwarfen.

11) Obschon ich die aus den Bannflüchen des Athanasischen Glaubensbekenntnisses abgeleiteten Folgerungen bestreite, so bin ich doch nicht Willens, jene Bannflüche zu vertheidigen. Sie sind kein Theil des Glaubensbekenntnisses

Gesinnungen anderer protestantischen Kirchen mit den von der englischen behaupteten zu vermengen; denn diese kann blos für ihre eigenen Meinungen verantwortlich sein. Wenn Calvin behauptete, daß außer dem Schooße der Kirche keine Seligkeit zu hoffen sei [12]), und unter dem Ausdruck „Kirche" nicht die allgemeine, die alle Christen in sich schließt, sondern nur eine besondere Kirche meint, so wird diese Lehre keineswegs von der englischen Kirche angenommen. Wenn „dieselbe Lehre ausdrücklich vorgetragen wird in verschiedenen von den Reformatoren verfertigten Glaubensbekenntnissen, als in dem zu Augsburg im Jahr 1530 Kaiser Karl V. übergebenen, im schweizerischen vom Jahr 1566, im niederländischen, im schottländischen von 1647, welches in einer allgemeinen Versammlung der Theologen gebilligt und vom Parlament bestätigt wurde," [13]) so dient dies blos, die höhere Mäßigung der englischen Kirche zu zeigen, von welcher diese Lehre nicht behauptet wird. Doch wir wollen uns auf unseren eigentlichen Gegenstand beschränken, welcher blos in einer Vergleichung der englischen und römischen Kirche besteht; und dazu genügt es zu wissen, daß, während die römische Kirche uns von der Hoffnung der Seligkeit ausschließt, wir nicht so lieblos sind, die gleiche Meinung von ihren Mitgliedern zu unterhalten [14]). Wie sehr wir auch jene Lehren mißbilligen mögen, welche nicht in der heiligen Schrift begründet sind, so sind wir doch weit entfernt zu denken, daß die, welche an sie zu glauben gelehrt werden und unvermögend sind, für sich selbst zu urtheilen, einst wegen Meinungen bestraft werden sollten, welche sie nicht die Macht zu ändern

---

selbst. Und wennschon solche Bannflüche nichts Ungewöhnliches in alten Glaubensbekenntnissen sind, so konnten sie doch folgerecht aus dem Athanasischen verbannt werden, als dieses von unsern Reformatoren angenommen ward. Siehe die Gedanken des Bischofs von Lincoln über diesen Gegenstand in seinen Anfangsgründen der christlichen Theologie, Bd. II., S. 222.

12) Extra ecclesiae gremium nulla est speranda peccatorum remissio, *nec ulla salus.* Aus Calvins Institutis (Lib. IV., cap. 1.) von Hrn. J. C. Hippisley im Anhang Nr. XV. zu seiner Rede, gehalten im Haus der Gemeinen.

13) Ib., ib.

14) Diese Mäßigung von Seiten unserer Kirche darf indessen nicht so ausgelegt werden, als enthalte sie Zweifel oder Gleichgiltigkeit gegen den Glauben der bestätigten Kirche. Denn obgleich wir aus christlicher Liebe annehmen, daß es mehr als einen Weg zur Seligkeit gebe, so glauben wir doch immer, daß der unsrige der beste sei.

hatten [15]). Die römische Kirche aber verlangt zur Seligkeit nicht blos Glauben an diejenigen Lehren, welche beide Kirchen und in der That die meisten Christen gemein haben, z. B. an die Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschwerdung (Christi) und der Genugthuung, sondern sie fordert auch zur Seligkeit Glauben an solche, durch welche sich die römische Kirche von andern unterscheidet, z. B. an die Lehre von der Transsubstantiation, der Anbetung der Hostie, der Anrufung der Heiligen, dem Meßopfer, dem Herausbeten der Seelen aus dem Fegfeuer u. s. w. Alle diese besonderen Lehren werden im trientischen Glaubensbekenntniß aufgezählt, und am Schlusse desselben wird hinzugefügt, daß „dieses der wahre katholische Glaube sei, außer welchem Niemand selig werden könne." [16]) Vergebens würde man also die Gesinnungen irgend eines einzelnen Mitgliedes dieser Kirche anführen. Man kann gern zugestehen, daß unter den Mitgliedern der römischen Kirche Männer von Gelehrsamkeit und Einsicht sind, welche, obschon ihrer Sache zugethan, doch zu freisinnig sind, um ihre Hoffnung der Seligkeit auf eine einzige Kirche zu beschränken. Aber wir haben es jetzt mit der Regel selbst zu thun, nicht mit den Ausnahmen derselben. Und wenn wir bedenken, daß die Lehre von der aus-

15) Wirklich hat man uns irgendwo den Vorwurf gemacht, daß wir ihre Lehre von der Transsubstantiation „eine verdammliche Lehre" nenneten; ein Ausdruck, welcher (wie man sagt) Alle, die an ihn glauben, von der Seligkeit ausschließe. Nun, ich erwarte in der That nicht, daß unsere Kirche in irgend einer ihrer amtlichen Urkunden dieses Beiwort von der Transsubstantiation gebraucht habe; und sie kann auch unmöglich für ein anderswo gebrauchtes Beiwort verantwortlich sein. Auch ist die Folgerung unrichtig, selbst wenn die Voraussetzungen gegründet wären; denn ein bloßes Beiwort, welches nur einen Abscheu vor einer besonderen Lehre ausdrückt, kann schwerlich mit sich bringen, daß die, welche jene Lehre annehmen, der Verdammniß ausgesetzt sein sollen. Indessen beruht der ganze Vorwurf wahrscheinlich blos auf einem Mißverständniß, entsprungen aus einer Verwechselung entweder der Erklärung gegen das Papstthum, oder der gegen die Transsubstantiation mit dem Eid der Obergewalt. In der letzteren wird die Annahme, daß vom Papst in den Bann gethane Fürsten von ihren Unterthanen abgesetzt und ermordet werden dürfen, und zwar mit Fug und Recht, „eine verdammliche Lehre" genannt. Allein dieses Beiwort wird nicht von der Transsubstantiation gebraucht, weder in der Erklärung gegen diese, noch in der gegen das Papstthum. Siehe Burn's Kirchenrecht, Bd. III., p. 16 u. 17. Und in unseren Artikeln wird es sicher nicht so gebraucht.

16) Hanc veram catholicam fidem, *extra quam nemo salvus esse potest.*

schließenden Seligkeit allein im trientischen Glaubensbekenntniß, nicht allein in den theologischen Vorlesungen von Maynooth vorgetragen wird, sondern sogar in den Katechismen, welche man den Kindern in die Hände giebt, so kann sicher Niemand behaupten, daß die Lehre von der ausschließlichen Seligkeit keine allgemeine dieser Kirche sei.

Wenn wir ferner bedenken, daß die Entscheidungen dieser Kirche in Glaubenssachen für vollkommen untrüglich gehalten werden, so sehen wir klar ein, daß der Ausübung des Privaturtheils in Glaubensstreitigkeiten kein Spielraum übrig bleibt; denn welche Verschiedenheit auch immer in der Meinung über den Sitz der Untrüglichkeit herrschen mag, so wird doch ihr Vorhandensein von allen katholischen Schriftstellern ohne Ausnahme behauptet. Ob eine allgemeine Kirchenversammlung Untrüglichkeit vom Papst erhalte, wie Bellarmin meint, oder ob der Papst dieselbe von einer allgemeinen Kirchenversammlung erhalte, wie Andere behauptet haben, oder ob die behauptete Untrüglichkeit eine Art gemeinschaftlichen Erzeugnisses sei, so werden doch die Beschlüsse eines solchen Concils in Glaubenssachen und Sittenvorschriften von Allen für untrüglich erklärt. Und da die römische Kirche von einer durch die Autorität dieser Kirche zusammen berufenen Kirchenversammlung vertreten wird, so sind die Beschlüsse eines solchen Concils und die dieser Kirche völlig eine und dieselbe Sache. Daher wird auch im römischen Katechismus unbedingt behauptet, daß die römische Kirche in Glaubenssachen und Sittenvorschriften nicht irren könne, weil sie durch den heiligen Geist geleitet werde; daß aber alle andern Kirchen im Glauben und in der Sittenlehre irren müssen, weil sie durch den Geist des Teufels geleitet werden [17]). Da nun der römische Katechismus eine der amtlichen Urkunden dieser Kirche ist, so mangelt nichts mehr zum Beweise, daß die römische Kirche auf eine solche Untrüglichkeit Anspruch mache. Allein es ist insbesondere von Wichtigkeit für uns, daß dieselbe Behauptung in den theologischen Vorlesungen von Maynooth streng durchgeführt wird [18]);

---

17) Quemadmodum haec una Ecclesia errare *non potest* in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a spiritu sancto gubernetur, ita caeteras omnes, quae sibi Ecclesiae nomen arrogant, ut quae a Diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari *necesse est*. Catech. Rom., p. 83, ed. 1587.

18) In dieser Hinsicht kann ich die Autorität des Hrn. J. Hippisley an=

denn der Glaube, daß die römische Kirche untrüglich sei, ist der Schlußstein des ganzen Gebäudes. Ein Kapitel in der Abhandlung **De Ecclesia Christi** ist überschrieben: „Von der Untrüglichkeit der in allgemeinen Kirchenversammlungen vereinten Kirche," [19]) und der im folgenden Kapitel behauptete Satz lautet: „Kirchenversammlungen, welche in ihrer Berufung und Abhaltung allgemein sind, sind untrüglich." [20]) Der Grund dieser vorgeblichen Untrüglichkeit, wie er im römischen Katechismus angegeben wird, ist, weil solche Kirchenversammlungen unter der unmittelbaren Leitung des heiligen Geistes ständen; und derselbe Grund wird auch von der trientischen Kirchenversammlung angegeben [21]). Allein der Verfasser der oben angeführten Abhandlung schließt ferner aus der Nothwendigkeit der Sache und behauptet, daß in der Kirche Christi eine Autorität sein müsse, welche Glaubensstreitigkeiten durch unumstößlichen, und deßhalb untrüglichen Richterspruch zu entscheiden habe [22]).

Nun haben wir gesehen, daß die englische Kirche gleichfalls Autorität in Glaubensstreitigkeiten beansprucht. Allein diese Autorität schließt ebenso wenig eine Untrüglichkeit in sich, als jene der Richter in Streitigkeiten über das Gesetz. Ob das göttliche Gesetz in unserer Convocation erklärt wird, oder das menschliche in einer Versammlung der zwölf Richter, so beruht die Autorität der Erklärung auf ihrer vorausgesetzten Uebereinstimmung mit dem Text. Ja, die Untrüglichkeit jeder Synode, und folglich auch jener, welche unsere Religionsartikel

---

führen; denn in Nr. XV. des Anhangs zu seiner Rede vom 18. Mai 1810 macht er folgende Bemerkung über die Abhandlung de Ecclesia Christi. Er nennt sie „das Schulbuch der für die heiligen Aemter bestimmten Studirenden", und fügt hinzu: „Es ist von großer Wichtigkeit, zu bestimmen, was für Grundsätze in den Seminarien gelehrt und vorgetragen werden, welche die Kandidaten zum Priesterstand der römisch-katholischen Kirche im Königreich liefern, besonders in den Punkten, worüber man den Katholiken gewöhnlich Vorwürfe macht."

19) De infallibilitate Ecclesiae in Conciliis generalibus congregatae. P. 164.

20) Concilia, convocatione et celebratione generalia, sunt infallibilia. P. 166.

21) In den meisten Beschlüssen nennt sie sich selbst: Sacrosancta Tridentina Synodus, *in Spiritu Sancto legitime congregata.*

22) In Ecclesia Christi admittenda est autoritas quaedam exterior, loquens et coercitiva, quae controversias de divinis rebus irrefragabili, proindeque *infallibili* judicio dirimat. P. 96.

verfaßte, wird im einundzwanzigsten dieser Artikel unbedingt geläugnet. Hier wird ausgesprochen, daß auch allgemeine Kirchenversammlungen in göttlichen Dingen irren können und geirrt haben. Es ist wahr, daß die englische Kirche ihre Schwärmer hat, so gut als die römische, und daß dieselben, gleich den heiligen Vätern, welche die trientische Kirchenversammlung bildeten, selbst von einer besondern Leitung des heiligen Geistes begünstigt, und deßhalb von der Möglichkeit zu irren befreit zu sein wähnen. Aber die Täuschung einer Partei kann nicht der ganzen Kirche zur Last gelegt werden. Wenn die Artikel unserer Kirche die Untrüglichkeit läugnen, so läugnet sie die Kirche selbst; denn die Artikel sprechen die Gesinnung der Kirche aus.

Wenn also, während die englische Kirche zugiebt, daß sie geirrt haben könne, die römische Kirche behauptet, daß sie nicht zu irren im Stande sei, wenn, während die erstere zugiebt, daß die Seligkeit in der römischen Kirche erlangt werden könne, die letztere die Erlangung derselben in der ersteren läugnet, so können wir keinen auffallenderen Widerspruch zwischen den Gewalten finden, welche von beiden Kirchen in Anspruch genommen werden. Die Autorität der englischen Kirche geht nicht weiter, als zu ihrer Selbsterhaltung nothwendig ist; ihre Mitglieder haben keine andere Fesseln, als jene, welche die Wohlfahrt jeder Gesellschaft fordert; sie hält dieselben weder von der Annahme einer andern Form des Christenthums ab, noch schließt sie sie von der Seligkeit aus, falls sie dieses thun. Aber die römische Kirche, welche die Seligkeit Allen abspricht, die sich von ihr trennen, und den Glauben einprägt, daß die bloße Trennungshandlung schon die Verwirkung der Seligkeit in sich schließe, unterjocht die Gemüther und schlägt die Fähigkeiten der Menschen in Fesseln. Die englische Kirche ist demnach ein System religiöser Freiheit, die römische dagegen ein System religiöser Sklaverei.

Dieser Zustand der Sklaverei wird ferner befördert und auf's kräftigste gesichert durch das sogenannte Sakrament der Buße (Beichte)[23]), welches die trientische Kirchenversammlung zur Seligkeit nothwendig erklärt hat[24]). Nun ist aber ein wesentlicher Theil

23) Sacramentum Poenitentiae. Siehe die vierzehnte Sitzung des trientischen Concils.

24) Der vierte Kanon der siebenten Sitzung, welcher sich auf die Sakramente überhaupt bezieht, lautet wie folgt: „Si quis dixerit Sacramenta novae legis

dieses Sakramentes die **Beichte**, und zwar **Ohrenbeichte** bei einem Priester[25]).

Dieselbe soll nach dem römischen Katechismus wenigstens alle Jahre **einmal** abgelegt werden[26]), und die Beichte selbst soll vollkommen und unbedingt sein und sogar **Todsünden**[27]) in sich schließen. Daher finden wir in **Butler's** Katechismus Seite **50** folgende Frage und Antwort:

Fr. Was hältst du von Solchen, welche eine Todsünde in der Beichte verschweigen?

Antw. Sie begehen eine der schwersten Sünden, denn sie belügen den heiligen Geist[28]).

Wenn nun Kinder in dem Glauben auferzogen werden, daß sie, sobald sie zu den Verstandesjahren kommen, von Zeit zu Zeit ihre Sünden einem Priester bekennen, und sie ohne Rückhalt bekennen müssen, so werden sie einer geistlichen Tyrannei unterworfen, welche nimmer ertragen werden würde, wenn die Einprägung ihrer Nothwendigkeit nicht in einem Alter geschähe, wo man sich sehr leicht an die Ertragung der Knechtschaft gewöhnt. Unsere Sünden dem allmächtigen Gott zu bekennen ist eine Pflicht, die uns Allen obliegt. Aber uns den **Zwang** aufzulegen, jährlich zu einem **Priester** zu gehen, um zu beichten, und uns vorzusagen, wenn wir demselben eine Todsünde verschwiegen, be-

---

non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis, aut eorum voto, per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, anathema sit." P. LI. Der Ausdruck *„non omnia singulis"* bezieht sich auf die Priesterweihe und die Ehe, aber nicht auf die Taufe, Confirmation, Abendmahl, Buße (Beichte) und letzte Oelung.

25) Siehe das fünfte und sechste Kapitel des Beschlusses, welcher sich insbesondere auf das Sakrament der Buße bezieht, deren ersteres *De Confessione*, letzteres *De ministro hujus Sacramenti et absolutione* überschrieben ist. P. LXXXIX — XCII.

26) Quo vero potissimum tempore confiteri oporteat, eo canone de quo antea diximus, sancta Ecclesia decrevit: jubet enim *semel saltem quotannis* fideles omnes peccata sua confiteri. P. 229.

27) Illud autem imprimis doceant Parochi, in confessione curandum esse, ut *integra* et *absoluta* sit; etenim *omnia mortalia peccata* Sacerdoti aperire oportet. Ib., ib.

28) Dieselbe Erklärung geschieht im Auszug des Douay'schen Katechismus, S. 142.

lögen wir den heiligen Geist, dies ist eine solche Beleidigung gegen ein vernünftiges Wesen, daß selbst die Vorurtheile der Erziehung kaum genügen, die Geduld zu erklären, mit welcher diese Knechtschaft ertragen wird. Ganz anders ist der Fall, wenn Menschen freiwillig den Rath ihrer Geistlichen begehren, um Erleichterung für ihr geängstigtes Gewissen zu suchen, und ihnen aus eigenem freien Antrieb die Vergehungen offenbaren, welche ihre Unruhe verursachen. Die von der englischen Kirche geforderte Beichte jedoch ist allgemeine Beichte vor dem allmächtigen Gott, bei welcher der Priester sich mit der Versammlung vereinigt; und wenn in gewissen Fällen Privatbeichte empfohlen wird, so hängt diese immer von dem freien Willen der Person selbst ab. So fügt der Geistliche in der Ermahnung zur Achtsamkeit auf das Sakrament, nachdem er diejenigen, welche sich eines „schweren Verbrechens" schuldig gemacht haben, aufgefordert hat, ihre Sünden zu bereuen, bevor sie sich dem heiligen Tische nahen, hinzu: „Ist Jemand unter euch, der hierdurch sein eigenes Gewissen nicht beruhigen kann, sondern ferneren Trost und Rath begehrt, der komme zu mir, oder zu irgend einem andern bescheidenen und geschickten Diener des göttlichen Wortes und entdecke seinen Kummer." Diese Ermahnung ist so weit entfernt, einen Befehl zur Ablegung eines Privat-Sündenbekenntnisses zu enthalten, daß sie sich erstlich blos auf die Fälle bezieht, in welchen Menschen unvermögend sind, ihr Gewissen selbst zu beruhigen, und zweitens blos Jenen Mittel der Erleichterung anbietet, welche sich selbst zur Annahme derselben entschließen [29]). Doch die Vertheidiger der römischen Kirche ziehen Nutzen von

---

29) Da die englische Kirche den Gebrauch der Privatbeichte billigt, obschon sie dieselbe nicht gebietet, so hat sie auch im 113ten Kanon, welcher sich auf Geistliche bezieht, die öffentlich bekannte Verbrechen und Aergernisse bei den geistlichen Gerichtshöfen anzuzeigen haben, weislich folgende Vorkehrung getroffen. „Insofern aber Jemand seine geheimen und unbekannten Sünden einem Geistlichen zur Entladurg seines Gewissens, und um geistlichen Trost und Erleichterung seines Gemüthes zu erhalten, offenbaren sollte, so binden wir genannten Geistlichen keineswegs durch diese unsere Verordnung" u. s. w. Gewiß kann nichts richtiger, aber auch nichts nothwendiger sein, als diese Vorkehrung. Durch den 109ten Kanon werden die Kirchenältesten aller Kirchspiele aufgefordert, öffentlich bekannte Missethäter anzuzeigen; und im 113ten wird dasselbe von dem Geistlichen verlangt, wenn die Aeltesten ihre Pflicht vernachlässigen. Wenn nun Beichte vor dem Geistlichen durch die Ermahnung bei der Abendmahlshandlung angerathen wird, so

einem Ausdruck in der Vorschrift über die Handlung „des Krankenbesuchs," welcher mehr in sich fassen soll, als bloße Anempfehlung. In einer der Rubriken dieser Vorschrift wird gesagt: „Hier soll die kranke Person bewogen werden, ein umständliches Bekenntniß ihrer Sünden abzulegen, wenn sich ihr Gewissen durch irgend eine wichtige Sache beunruhigt fühlt." Nun kann aber die Bedeutung des Ausdrucks „bewogen", auf welchen man ein großes Gewicht legt, am besten gewürdigt werden, wenn man seinen Gebrauch in der unmittelbar vorhergehenden Rubrik betrachtet; dort heißt es: „Der Geistliche soll nicht unterlassen, solche Kranke, welche vermögend sind, ernstlich zu bewegen, freigebig gegen die Armen zu sein." Hier wird das fragliche Wort mit dem Beiwort „ernstlich" verbunden; Niemand wird jedoch behaupten, daß eine Rubrik, die sich auf des Kranken Eigenthum bezieht, einen Befehl von Seiten des Geistlichen in sich fassen könne. Also ist auch kein solcher Befehl in der Rubrik enthalten, welche das Sündenbekenntniß des Kranken betrifft. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß dieses Bekenntniß nicht in allen Fällen anempfohlen wird; denn es wird blos dann empfohlen, „wenn der Kranke sein Gewissen durch eine wichtige Sache beunruhigt fühlt." Und wie vermag der Geistliche dies zu wissen, wenn es der Kranke nicht aus eigenem Antrieb erklärt. Aber wenn er erklärt, daß „sein Gewissen durch eine wichtige Sache beunruhigt werde," so kann der mit ihm betende Geistliche ihm gewiß das Bekenntniß der Ursache seiner Unruhe als das sicherste Mittel zur Beruhigung seines Gewissens anrathen. Hier ist keine geistliche Tyrannei; denn Alles hängt von dem Willen des Kranken ab. Auf der andern Seite, wenn ein Geistlicher der bestätigten Kirche zum Gebet mit einem Kranken begehrt wird, und letzterer offenbart nicht ein beunruhigtes Gewissen, noch ein Bedürfniß geistlichen Trostes, so wird

---

würde es höchst widersinnig sein, wenn diejenigen, welche freiwillig beichten, um ihr Gewissen zu entladen, und deren Missethaten dem Geistlichen außerdem unbekannt geblieben sein würden, mit jenen in eine Klasse gestellt würden, deren Verbrechen öffentlich bekannt sind. Ein Geheimniß zu verrathen, das von Einem dem Andern anvertraut wurde, um sein Gewissen zu erleichtern, ist etwas so Verabscheuungswürdiges, daß dieses Verbot im 113ten Kanon gar keiner weiteren Vertheidigung bedarf. Und wenn dieser Kanon mit Bezug auf die Ermahnung bei der Abendmahlshandlung, wie es sollte, gewürdigt worden wäre, so hätte es weniger Erstaunen erregt, als ihn Hr. J. C. Hippisley im Hause der Gemeinen vorlas. Siehe seine Rede vom 18. Mai 1810, S. 46.

der Geistliche durch jene Rubrik gerade nicht berechtigt sein, ein umständliches Sündenbekenntniß anzurathen. Dies würde ein sehr anmaßliches und nichtzurechtfertigendes Forschen nach Geheimnissen verrathen, welche ihn auf keine Weise etwas angehen, wenn der Kranke nicht selbst seinen Beistand begehrt [30]). Es findet demnach gar keine

30) Selbst die Absolution wird nicht ertheilt, wenn sie der Kranke nicht „demüthig und herzlich begehrt.“ Ueber diese Absolution, obschon sie öfters angeführt wird, um die Aehnlichkeit unserer Kirche mit der römischen zu zeigen, kann es nicht nöthig sein, viele Bemerkungen zu machen. Der Fall, in welchem sie allein zu gebrauchen ist, ist ein solcher, der sich kaum jemals ereignet. Sie ist, zufolge der Vorschrift, blos dann zu gebrauchen, wenn es dem Kranken rathsam geschienen hat, „ein umständliches Bekenntniß seiner Sünden abzulegen“, und er sodann die Absolution herzlich begehrt. Die Folge davon ist, daß äußerst wenige Geistliche je Gelegenheit gehabt haben, von ihr Gebrauch zu machen. Es würde unserer gegenwärtigen Untersuchung fremd sein, zu betrachten, wie weit ein christlicher Geistlicher über den Akt der Erklärung hinausgehen dürfe, daß Gott denen vergebe und sie von ihren Sünden losspreche, welche sie wahrhaft bereuen, wie dies in der Absolution des Morgen- und Abendgebetes der Fall ist, oder über den Akt eines feierlichen Flehens in dieser Absicht zu dem allmächtigen Gott, wie in der Absolution vor der Abendmahlshandlung geschieht. Aber gesetzt, die Form der Absolution in der Vorschrift des Krankenbesuchs enthielte eine richterliche, oder eine dem Geistlichen selbst anvertraute Macht der Sündenvergebung, so bleibt es immerhin eine Handlung der Ungerechtigkeit gegen die englische Kirche, eine Form, die für das Krankenbett vorgeschrieben ist bei der Annäherung des Todes, und die alsdann auch nur in äußersten Fällen zu gebrauchen ist, mit der gewöhnlichen Absolutionsform in der römischen Kirche zu vergleichen. Diese Form, wie sie lateinisch im *Rituale Romanum Pauli V., Pont. Max., jussu editum*, im Kapitel *De Sacramento Poenitentiae* (p. 37 ed. Antverpiae, 1625, 4.) gegeben wird, ist folgende: „Dominus noster, Jesus Christus te absolvat; et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, in quantum possum et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti. Amen.“ Diese richterliche Absolution ist nicht auf das Krankenbett beschränkt, sondern wird bei gesunden Personen angewandt; eine kürzere Form ist nur bei Todesgefahr gebräuchlich, nämlich: „Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti.“ Ib., p. 58. Die vorhergehende richterliche Absolution wird demnach wiederholt, so oft eine Person beichtet und die ihr auferlegte Büßung vollbringt. Solch eine Gewalt der Absolution ist des größten Mißbrauchs fähig, während es kaum möglich ist, die Absolution in unserer Formel beim „Krankenbesuch“ in ein Mittel geistlicher Herrschaft zu verkehren. Die Fälle sind in der That sehr verschieden, da das Bekenntniß, welches der Absolution vorausgeht, im einen Fall gezwungen, im andern aber freiwillig ist. Auch bür-

Aehnlichkeit zwischen der Beichte in der englischen Kirche und der in der römischen statt, denn da Bekenntniß der Sünden vor einem Priester in der letzteren eine Zwangssache ist, so wird sie ein mächtiges Werkzeug der geistlichen Tyrannei [31]). Da aber Privatbeichte in der ersteren eine freiwillige Handlung ist, so ist für den geistlichen Beistand des Sünders gesorgt, ohne Beeinträchtigung seiner geistigen Freiheit.

Das letzte Hilfsmittel der geistlichen Tyrannei ist die Inquisition, welche sehr eng mit der gezwungenen Beichte verbunden ist. Dieses schreckliche Gericht wurde auf die anmaßende Voraussetzung gegründet, daß diejenigen, welche die Concilien jener Kirche leiteten, durch den heiligen Geist sogar von der Möglichkeit des Irrthums befreit

---

fen wir den Unterschied nicht vergessen, welcher aus der Macht der römischen Geistlichkeit entspringt, Büßungshandlungen zu fordern, bevor sie die Absolution ertheilen; eine Macht, welche kein Diener unserer Kirche gegen diejenigen ausüben kann, welche vor ihm gebeichtet haben. Wenn je bei uns eine Buße auferlegt wird, was sich höchst selten ereignet, so ist dies eine Strafe, welche durch den Ausspruch eines geistlichen Gerichtshofes wegen irgend einer Missethat zuerkannt wird.

31) Hr. Crdwley, der vordem Student im Collegium zu Maynooth war, und deßhalb sehr genau mit den Wirkungen der Beichte unter den Katholiken in Irland bekannt ist, sagt S. 4 seiner Gedanken über die Emancipation der Römisch-Katholischen: „Lange zuvor werden die Kinder, ehe sie zur Beichte geschickt werden, von ihren Eltern und Andern gelehrt, den Priester zu ehren und zu fürchten. Die Beichte und hauptsächlich die Confirmation verschaffen ihm die beste Gelegenheit, die es geben kann, und die er wirklich selten vernachlässigt, die tiefsten Eindrücke auf ihre zarten Gemüther zu machen. Und seine gelegentlichen Ermahnungen und Bedrohungen, in Verbindung mit Gesprächen und Beispielen von Pfaffen-ergebenem und leichtgläubigem Volk sind gewöhnlich hinreichend, jene Eindrücke zu sichern, daß sie nachher weder ausgelöscht noch geschwächt werden können." S. 23 sagt er über die römischen Pfaffen in Irland: „Wenn man den Zwang bedenkt, worunter sie leben, so ist es zu verwundern, wie sie es wagen, durch Hilfe dieser Lehren immer mehr Macht über das gemeine Volk auszuüben." Und er fügt in einer Anmerkung hinzu, „daß mancher Landmann geduldig eine Stäupung von einem Pfaffen ertragen habe, die ihn zu einer schweren Schädenklage bei einem Gerichtshof berechtigt hätte." — Unter andern Beispielen geduldiger Unterwerfung erinnere ich mich, vor einigen Jahren gesehen zu haben, wie in der Kathedralkirche zu Mecheln ein Grenadier, welcher der Schrecken der Türken gewesen war, zwei Stunden auf den bloßen Steinen kniete um eine von seinem Beichtvater auferlegte Buße zu vollbringen.

wären. Vorgebend, das untrügliche Urtheil zu besitzen, welches dem Allmächtigen allein zukommt, doch der Eigenschaft der göttlichen Barmherzigkeit ermangelnd, verhängt der unbarmherzige Mensch Qualen und Tod über seine Mitbrüder um keines andern Vergehens willen, als weil dieselben Meinungen hegen, welche von seinen eigenen verschieden sind. Es ist wahr, daß die Inquisition, obschon sie erst neuerlich in Spanien wiederhergestellt, und in Portugal und Italien nie abgeschafft wurde, in unserem Lande nie als ein ordentliches Gericht angeordnet worden war; dennoch aber sind gar Manche wegen Ketzerei gegen die römische Kirche zu den Flammen verurtheilt worden. Man hat zwar behauptet, ähnliche Grausamkeit sei von den Protestanten selbst ausgeübt worden! und man hat die Opfer der römischen Kirche unter der Regierung der Elisabeth mit jenen der englischen unter der Regierung der Maria verglichen. Allein die Fälle sind ganz verschieden. Als Cranmer, Latimer, Ridley und Hooper nebst den zahlreichen Märtyrern unter der Regierung der Maria den Flammen überliefert wurden, war ihr einziges Verbrechen die Verwerfung der Transsubstantiation und anderer eigenthümlicher Lehren der römischen Kirche. Aber die Papisten, welche unter der Regierung der Elisabeth hingerichtet wurden, wurden es nicht wegen ihres Glaubens an jene Lehren, sondern weil ihr Verlangen, die katholische Religion wiederherzustellen, sie zu Empörungshandlungen gegen ihr rechtmäßiges Staatsoberhaupt verleitet hatte.

Zehntes Kapitel.

Der Beweis des am Anfang des vorigen Kapitels aufgestellten Satzes fortgesetzt und beschlossen.

I.

Der zweite Theil des Satzes, dessen erster im vorigen Kapitel erwiesen wurde, erhält noch einen Zuwachs an Wichtigkeit durch die enge Verbindung, welche in unserm Lande zwischen dem Staat und der Landeskirche besteht. Wenn nämlich die römische Kirche die Rechte aller andern Kirchen mit Füßen tritt (welchen Theil des Satzes wir jetzt zu beweisen im Begriff sind), so ist es eine nothwendige Folge, daß sie in diesem Reiche auch die Rechte des Staates angreift.

Die Gründe, welche im vorigen Kapitel aufgestellt wurden, um zu zeigen, daß die römische Kirche die Gewissen ihrer eigenen Mitglieder unterjoche, sind zum Theil auch für den Beweis anwendbar, daß sie die Rechte aller andern Kirchen mit Füßen trete. Wenn z. B. die römische Kirche behauptet, daß sie „ihre Gerichtsbarkeit über alle Abtrünnigen, Ketzer und Schismatiker beibehalte, obschon dieselben nicht länger zu ihrer Gemeinschaft gehören,“ 1) so maßt sie sich ein Recht an, welches geradezu mit den Rechten der Kirche oder Kirchen, deren Mitglieder jene sogenannten Abtrünnigen geworden sind, im Widerspruche steht. Wenn es einem Mitgliede unserer Kirche gut dünkt, sich von ihr zu sondern und das Christenthum unter einer andern Gestalt zu bekennen, so maßt sich unsere Kirche nicht an, sich darein zu

1) Kap. IX., Anmerk. 2 und 3.

mischen, mögen die Triebfedern der Absonderung sein, welche sie wollen. Das auf solche Weise geschiedene Glied wird als geschieden von der Autorität der Landeskirche betrachtet, welche sich nicht länger auf dasselbe erstrecken kann, ohne die Rechte der Gesellschaft zu verletzen, zu welcher es überging. Aber die Autoritat der römischen Kirche ist von einer so besonderen Beschaffenheit, daß sie die Ausübung des Privaturtheils weder in ihren eigenen Schranken duldet, noch ihren Mitgliedern erlaubt, zu einer andern Gemeinschaft überzutreten, wo sie jenes Recht erhalten können. Der Anspruch auf die Gerichtsbarkeit über sie folgt ihnen aller Orten, wohin sie sich begeben; sie werden nicht nur als Ausreißer, sondern sogar als fortwährend der Bestrafung Unterworfene betrachtet, selbst nachdem ihre Namen in der Musterrolle der römischen Kirche ausgelöscht sind [2]). Auch beschränkt sich diese Ausübung der Autorität nicht auf bloße persönliche Austretung, oder auf die Trennungshandlung Einzelner: sie umfaßt ganze Gesellschaften, und wird ebensowohl auf jene angewandt, deren Vorfahren sich von der römischen Kirche lossagten, als auf die, welche sich selbst von ihr trennten. In den theologischen Vorlesungen von Maynooth wird die ganze Gesellschaft der Protestanten für eine Gesellschaft von Schismatikern erklärt [3]); und alle Schismatiker, obschon sie nicht mehr Glieder der römischen Kirche sind, werden in diesen Vorlesungen als dieser Kirche verantwortlich dargestellt. Gleicher Weise erklärt der römische Katechismus von den Ketzern und Schismatikern, daß sie immer „in der Gewalt der Kirche bleiben als Personen, welche von ihr vor Gericht gefordert, bestraft und durch das Anathem zur Verdammniß verurtheilt werden.“ [4]) Diese Erklärung wird aber in einem Werke gemacht, welches unter der Autorität des Papstes selbst herauskam und sogar durch einen Beschluß der trientischen Kirchenversammlung bestätigt wurde [5]). Und da dieselbe Be-

---

2) Kap. IX., Anmerk. 4.

3) Ebendas., Anmerk. 9.

4) Kap. IX., Anmerk. 2.

5) Es ist betitelt: Catechismus Romanus, ex Decreto Concilii Tridentini et Pii V., Pontificis Maximi, jussu primum editus. Der Beschluß der trientischen Kirchenversammlung, welcher die Herausgabe dieses Katechismus bestätigte, sowie die des Breviers und des Meßbuches, wurde in der fünfundzwanzigsten Sitzung gefaßt, und ist betitelt: De indice librorum, Catechismo, Breviario et Missali. P. CCXXXIV.

hauptung (wie aus der dritten Anmerkung zum vorigen Kapitel erhellet) auch in diesen Tagen wieder im Collegium zu Maynooth gemacht worden ist, so ist es gar nicht nöthig, erst ein Urtheil von einer auswärtigen Universität darüber einzuholen, ob die römische Kirche der Meinung sei, daß die Mitglieder unserer Kirche ihrer Gerichtsbarkeit wegen Ketzerei und Spaltung unterworfen seien.

Wenn nun eine solche Behauptung im Collegium zu Maynooth aufgestellt wird, während sich die Katholiken um politische Macht bewerben, so können wir über das Schicksal nicht im Zweifel sein, welches die Protestanten treffen würde, wenn die römische Kirche in unserem Lande den Einfluß und die Gewalt wieder erlangen sollte, wonach sie trachtet [6]). Auch ist der Beherrscher dieses Reiches nicht ausgenommen von diesem Anspruch auf Gerichtsbarkeit; denn er ist ebenfalls in der Benennung Ketzer und Schismatiker mit eingeschlossen; er wird gleichfalls unter jene gezählt, von welchen die römische Kirche erklärt hat, daß sie Strafe verdienen.

Aber diese Kirche, scheint es, ist die Mutter und Gebieterin aller andern Kirchen, und hat demnach das Recht, sich in deren Angelegenheiten zu mischen. Der Anspruch auf diese ausgezeichnete Benennung wurde von der trientischen Kirchenversammlung behauptet [7]); und in den Worten des trientischen Glaubensbekenntnisses erkennt die angestellte römisch-katholische Geistlichkeit „die heilige katholische und apostolische römische Kirche als die Mutter und Gebieterin aller Kirchen" an [8]). Nun ist aber die Behauptung, die römische Kirche sei die Mutter aller Kirchen, so handgreiflich falsch, daß wir uns mit Recht wundern müssen, wie ein untrügliches Concil diese Erklärung

6) Hr. Gandolphy, welcher, gleich dem Dr. Dromgoole, sich ausspricht, wo ein kluger Mann schweigen würde, sagt S. 17 seines zweiten Briefes in Bezug auf die englische Kirche: „Um dem jetzt gegen dieses Gebäude hereinbrechenden Strome zu widerstehen, müßte es auf einen Felsen gegründet sein, was jedoch nicht der Fall ist. Es muß demnach untergehen, gleich allen auf sandigem Grund errichteten Anlagen." Doch meint er S. 16, daß es einen Fall gebe, in welchem wir dem Untergang entrinnen könnten, nämlich: „eine Wiedervereinigung mit der römischen Kirche und ein Konkordat mit dem päpstlichen Stuhl," u. s. w.

7) Siehe Anmerk. 1 zum Kap. IX.

8) Sanctam, Catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam *omnium Ecclesiarum matrem et magistram* agnosco.

thun konnte, und noch mehr, daß die römisch-katholische Geistlichkeit sie beschwören mußte[9]). Die Mutter aller Kirchen war unstreitig jene zu Jerusalem. An demselben Tage, an welchem die Apostel „mit dem heiligen Geist erfüllt wurden," [10]) — „stand Petrus auf mit den Elfen, erhob seine Stimme und sprach zu ihnen (den Juden): Ihr Männer von Judäa und ihr Alle, die ihr zu Jerusalem wohnet, dies sei euch kund gethan, und höret auf meine Worte." [11]) Die Wirkungen der Rede Petri an die damals zu Jerusalem versammelten Juden ist allbekannt. „An demselben Tage wurden gegen dreitausend Seelen hinzugethan;" [12]) und „der Herr that täglich hinzu zu der Kirche, die da selig werden sollten." [13]) Der Kirche zu Jerusalem wird auch noch bei verschiedenen Veranlassungen in der Apostelgeschichte Erwähnung gethan. So Kap. V, 11: „Es kam eine große Furcht über die ganze Kirche;" Kap. VIII, 1: „Es entstand eine große Verfolgung gegen die Kirche zu Jerusalem;" Kap. XV, 4: „Als sie nach Jerusalem gekommen waren, wurden sie empfangen von der Kirche und von den Aposteln und Aeltesten," u. s. w. Unstreitig war also die Kirche zu Jerusalem die Mutter aller christlichen Kirchen.

Was aber den andern Theil des Titels, nämlich „Beherrscherin aller Kirchen," anbelangt, so zeigt er einen Ehrgeiz und Dünkel von Seite der römischen Kirche, der hinlänglich alle andern Kirchen warnen muß, gegen künftige Anmaßungen derselben auf ihrer Hut zu sein. Wenn eine Kirche sich selbst als die Gebieterin einer andern betrachtet, so wird sie gewiß nicht ermangeln, ihre Autorität auszuüben, sobald sie nur die Macht dazu erlangt. Von welcher Seite wir daher auch diese Anforderung geistlicher Herrschaft betrachten, so muß sie auf gleiche Weise unser Erstaunen und unsern Unwillen erregen. Daß ein Fürst oder ein Priester, der in einem Reiche herrscht, sich das Recht der Einmischung in die Verwaltung eines andern Landes anmaßen sollte, welches ein ganz unabhängiger Staat ist und blos von seinem eigenen Fürsten abhängt, dies ist eine Abweichung in den Regierungs-

---

9) Das trientische Glaubensbekenntniß wird als Eid abgelegt. Ueber die Eide jedoch wird in der Folge mehr gesagt werden.

10) Apostelgesch. II., 4. 11.

11) Ebendas., V. 14.

12) Ebendas., V. 41.

13) Ebendas., V. 47.

formen der Welt, wovon der Papst zu Rom das einzige Beispiel liefert. So lange das römische Reich bestand und Rom der Sitz der Regierung war, mochte der römische Bischof füglich als der angesehenste im römischen Reiche betrachtet werden. Als aber das Reich getheilt wurde, und ein Kaiser zu Rom residirte, der andere zu Konstantinopel, so erforderte die Unabhängigkeit des Osten von der weltlichen Macht des Westen nothwendig dieselbe Unabhängigkeit in geistlichen Angelegenheiten. Daher widersetzte sich auch der Patriarch von Konstantinopel ganz mit Recht den Anmaßungen, die der Bischof von Rom unablässig machte, und es gelang ihm auch wirklich, seine Unabhängigkeit zu begründen. Als das abendländische Reich selbst wieder in verschiedene, von aller von der Stadt Rom ausgehenden weltlichen Macht unabhängige Königreiche zerfiel, so würden die kirchlichen Angelegenheiten dieser Reiche angemessen verwaltet worden sein, wenn man nicht der geistlichen Autorität verstattet hätte, von einem einzigen Orte auszugehen. Aber der Westen von Europa war damals in geistige Finsterniß gehüllt, und so wurde der Anlaß zur geistlichen Tyrannei gegeben. Von derselben befreiten wir uns selbst zur Zeit der Reformation, und wir müssen gegen ihren abermaligen Einbruch auf unserer Hut sein. Wir dürfen nicht vergessen, daß ein Universalbischof etwas ebenso sehr zu Fürchtendes ist, als ein Universalmonarch. Wir dürfen nicht vergessen, daß, wie eine Universalherrschaft in weltlicher Hinsicht die bürgerliche Freiheit umstürzt, so auch eine Universalherrschaft in kirchlichem Betracht die religiöse Freiheit vernichtet.

Daß die ursprünglich vom römischen Bischof ausgeübte ausgedehnte Gerichtsbarkeit sich von keiner andern Ursache herschreibe, als weil er der Bischof einer Stadt war, die damals die Hauptstadt eines großen Reiches war, ist zu einleuchtend, als daß es noch eines Beweises bedürfte. Als aber die weltliche Macht Rom's auf einen kleinen Theil Italiens beschränkt wurde, that es Noth, einen andern Grund aufzusuchen, auf welchen der römische Bischof seine Ansprüche auf die vorige Ausdehnung der geistlichen Macht stützen möchte. Der Papst wurde als der Nachfolger des Apostels Petrus dargestellt; dieser als das Haupt der Apostel. Hieraus ward der Schluß gezogen, daß der Papst das Haupt aller Bischöfe sei, und daraus ferner gefolgert, daß er die geistliche Gerichtsbarkeit über alle Bischöfe und folglich in der ganzen Kirche habe. Daher finden wir auch, daß der

römische Bischof im trientischen Glaubensbekenntnisse „der Nachfolger des Apostels Petrus, des Fürsten der Apostel," genannt wird [14]), und daß in den theologischen Vorlesungen von Maynooth folgender Satz behauptet wird: „Der Papst zu Rom macht als St. Petri Nachfolger auf dessen bischöflichem Stuhl füglich nach göttlichem Recht Anspruch auf das Primat der Ehre und Gerichtsbarkeit in der ganzen Kirche, welches St. Petro übergeben ward." [15])

Zur Unterstützung dieses Schlusses, wenn er anders diesen Namen verdient, beruft sich der Verfasser auf den Irenäus [16]), welcher in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schrieb und der erste Schriftsteller ist, der dem Apostel Petrus einen Antheil an der Gründung der Kirche zu Rom beilegt. Im dritten Kapitel seines dritten Buches gegen die Ketzer sagt Irenäus: „Von der so großen und alten, allgemein bekannten, von den zwei berühmtesten Aposteln, Petrus und Paulus, gegründeten und errichteten Kirche zu Rom" u. s. w. [17]) Diese Meinung, daß der Apostel Petrus an der Gründung der Kirche zu Rom Theil genommen habe, wird auch von vielen andern Schriftstellern, welche nach dem Irenäus lebten und sich wahrscheinlich auf seine Autorität stützten, wiederholt. Indessen ist es durchaus unmöglich, sie mit der Apostelgeschichte oder den Briefen Pauli zu vereinigen; und wir müssen entweder dieser Meinung wider=

---

14) Unmittelbar nach den in der 8ten Anmerkung angeführten Worten wird hinzugefügt: „Romanoque Pontifici, *B. Petri Apostolorum principis successori*, ac Jesu Christi Vicario, veram obedientiam spondeo ac juro."

15) Romanus Pontifex, tanquam Petri successor in ejus episcopali sede, merito sibi divino jure vindicat primatum honoris et jurisdictionis in universa Ecclesia, qui Petro concessus fuit. *De Ecclesia Christi*, p. 341.

16) Ib., p. 342.

17) Maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus Apostolis, Petro et Paulo, Romae fundatae et constitutae Ecclesiae etc. Was Irenäus im nächstfolgenden Satze über den Vorrang dieser Kirche *(propter potiorem principalitatem)* sagt, kann keiner andern Ursache zugeschrieben werden, als daß die Stadt Rom damals die Hauptstadt eines großen Reiches war, woraus natürlich folgte, daß die Kirche zu Rom damals als die erste unter den Kirchen des Reiches betrachtet wurde. Sie konnte deßhalb zu jener Zeit mit Recht genannt werden *maxima* ecclesia imperii Romani; allein daraus folgt nicht, daß sie ihren Vorrang beibehielt, als das römische Reich aufgelös't wurde. — NB. Der griechische Urtext dieser Stelle ist verloren, und dies ist der Grund, warum sie hier in der lateinischen Uebersetzung angeführt wird.

sprechen, oder die Schrift der Tradition weichen lassen. Daß Paulus der einzige Apostel war, von dem man sagen kann, er habe die Kirche zu Rom gegründet, leuchtet deutlich aus seinem Brief an die Römer hervor. Auch kann man in keinem andern Sinne sagen, Paulus habe diese Kirche gegründet, als in dem, daß er einen Brief an die Römer schrieb und sich späterhin unter ihnen aufhielt; denn eine christliche Gemeinde war schon vorher zu Rom errichtet, wie auch wirklich der Brief selbst, welchen er schrieb, bevor er selbst dorthin kam, nothwendig darthut. Wenn jedoch diese Gemeinde von einem Apostel gegründet gewesen wäre, so würde Paulus in seinem Brief an die Römer sicher nicht gesagt haben, er habe besorgt, „er möchte auf fremden Grund bauen.“ [18]) Wäre ferner Petrus zu Rom gewesen, als Paulus seinen Brief schrieb, so würde er ihn bestimmt in die Zahl der Personen mit eingeschlossen haben, an welche er im letzten Kapitel Grüße sendet. Wiederum, wenn Petrus zu Rom gewesen wäre, als Paulus selbst dorthin kam, so hätte Lukas nicht ermangeln können, dies zu bemerken. Dieser beschließt aber seine Apostelgeschichte mit den Worten: „Paulus blieb zwei ganze Jahre zu Rom, predigend das Reich Gottes,“ [19]) und giebt auch nicht die geringste Andeutung, daß Petrus daselbst gewesen sei. Auch ist es nicht glaublich, daß, wenn Petrus während eines Theils der Zeit zu Rom gewesen wäre, wo Paulus selbst dort war, letzterer von dort aus Briefe geschrieben haben sollte, ohne Petrus darin zu erwähnen. Dennoch schrieb er nicht weniger als sechs Briefe von Rom aus, nämlich: an die Kolosser, Epheser, Philipper, Hebräer, an den Philemon und den zweiten Brief an den Timotheus; und in keinem derselben kommt der Name Petrus auch nur ein einziges Mal vor. Ja, er sagt sogar ausdrücklich im zweiten Brief an den Timotheus: „Blos Lukas ist bei mir.“ [20]) Und eben dieser Brief scheint von Paulus nur kurze Zeit vor seinem Tode geschrieben worden zu sein; denn er sagt Kap. IV, 6 u. 7: „Ich werde nun bald geopfert, und die Zeit meines Abscheidens ist vorhanden. Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe meinen Lauf vollendet.“ Die Meinung also, daß Paulus und Petrus zusammen in Rom waren,

---

18) Ἵνα μὴ ἐπ᾽ ΑΛΛΟΤΡΙΟΝ ΘΕΜΕΛΙΟΝ οἰκοδομῶ. Rom. XV., 20.

19) Apostelgesch. XXVIII., 30 und 31.

20) Kap. IV., 11.

und daß sie zusammen den Märtyrertod erlitten, ist eine solche, welche, wie sehr sie auch nach der Zeit des Irenäus vorherrschend war, doch der Begründung ermangelt. Ein besseres Zeugniß können wir nicht haben, als das aus Pauli Briefen beigebrachte. Und es ist ja zur Genüge bekannt, daß Sagen ohne Widerrede Jahrhunderte nach dem vorgeblichen Zutragen eines Ereignisses fortgepflanzt werden können, besonders wenn sie der Eitelkeit derjenigen schmeicheln, unter welchen sie fortgepflanzt werden. Auch verdient es bemerkt zu werden, daß, während Paulus sich selbst den Apostel der Heiden nennt, er Petrus mit dem Namen des Apostels der Juden belegt [21]). Aus welchen Gründen denn, kann man also fragen, macht die römische Kirche Anspruch auf ihn? — Doch wenn der vom Apostel Paulus gegebene Beweis auch für unzureichend gehalten werden sollte, den des Irenäus zu überwiegen, so muß man ferner bemerken, daß Irenäus selbst gezeigt hat, daß sein Zeugniß, wenigstens über diesen Gegenstand, keinen Werth hat; denn in demselben Satze behauptet er, daß die Kirche zu Rom nicht allein die größte, sondern auch die älteste Kirche sei; eine Behauptung, welche der in der Apostelgeschichte befindlichen Erzählung hinsichtlich der Kirche zu Jerusalem geradezu widerspricht [22]). Wenn nun der eine Theil seines Beweises eine handgreifliche Unwahrheit enthält, so ist die Glaubwürdigkeit des andern Theils mit einem Male vernichtet.

Wenn aber Petrus die Kirche zu Rom nicht gründete und auch nicht dort gewesen war, als Paulus seinen zweiten Brief an den Timotheus schrieb, so ist es doch immer möglich (kann man behaupten), daß er späterhin nach Rom kam und Bischof daselbst wurde. Wir wollen also annehmen, Petrus sei Bischof zu Rom gewesen, und untersuchen, welche Folgerung aus dieser Annahme gezogen werden kann. Auch wenn er den Namen Bischof führte, so war er in der

---

21) Gal. II., 7.

22) Siehe die Verweisungen in den Anmerkungen 10—13, woraus erhellet, daß Petrus den Grund zur Kirche in Jerusalem an demselben Tage legte, an welchem die Apostel die Gaben des heiligen Geistes empfingen. Die Kirche zu Antiochien, wo die Jünger zuerst Christen genannt wurden (Apostelgesch. XI., 26), muß gleichfalls lange gegründet gewesen sein, bevor es möglich war, eine Kirche in Rom zu gründen; ganz abgesehen von den von Paulus vor seinem an die Römer geschriebenen Briefe gegründeten Kirchen.

That immer ein Apostel. Seine apostolische Eigenschaft wurde durch die Annahme eines andern Titels nicht verändert. Aber blos hinsichtlich dieses Titels konnten die römischen Bischöfe als seine Nachfolger betrachtet werden, selbst wenn Petrus diesen Titel führte; denn gewiß folgten sie ihm nicht nach in seiner Eigenschaft als inspirirter Apostel. Es ist wahr, die Bischöfe werden überhaupt häufig Nachfolger der Apostel genannt, da sie Kirchenhäupter sind; allein sie maßen sich deßhalb nicht an, die wundervollen Kräfte der Apostel geerbt zu haben. Der Beweis aus der Aehnlichkeit fehlt demnach gänzlich. Das Ganze ist in der That ein Streit um Worte und verdient kaum eine ernstliche Erwiderung. Da indessen ein so großes Gewicht auf das Wort „Bischof" gelegt worden ist, falls Petrus diesen Titel wirklich geführt hätte, und er ihm nicht blos von den lateinischen Schriftstellern ihrer eigenen Eitelkeit zu Gunsten beigelegt worden wäre, so wollen wir hören, was Irenäus über diesen Gegenstand sagt, dessen Zeugniß von jenen nicht verworfen werden kann, welche sein Zeugniß beim Beweis, daß Petrus der Gründer ihrer Kirche war, annehmen. Unmittelbar nach der Stelle, in welcher er von Petrus und Paulus als den Gründern der Kirche zu Rom spricht, fährt er folgendermaßen fort: „Als die heiligen Apostel die Kirche gegründet und erbaut hatten, vertrauten sie das Amt des **Bischofs** dem Linus an." [23]) Also müssen selbst nach der Erzählung des Irenäus die römischen Bischöfe als Nachfolger des Linus, und nicht als solche des Petrus betrachtet werden [24]).

---

23) *Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς Ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρησαν.* Von dieser Stelle nimmt Dr. Delahogue wohlweislich keine Kenntniß, obschon sie gerade da beginnt, wo seine eigene Anführung endet. Siehe S. 342 seiner Abhandlung De Ecclesia Christi. Dennoch findet sich diese Stelle in der griechischen Urschrift, während jene, die er anführt, blos in der lateinischen Uebersetzung vorhanden ist.

24) Irenäus fügt noch hinzu, daß dem Linus Analectus, und diesem Clemens nachfolgte, welch letzterer, wie er bemerkt, einen Brief an die Korinther schrieb. Dieser Brief nun ist noch vorhanden, und hätte sich Clemens selbst als Nachfolger Petri auf dem Bischöflichen Stuhle zu Rom betrachtet, so könnte man erwarten, daß sich darin irgend eine Anspielung finden würde. Allein ich habe erst vor Kurzem denselben gelesen, und er sagt auch nicht eine Sylbe davon, daß Petrus Bischof zu Rom gewesen wäre. Und doch hatte er die beste Gelegenheit, da

Und endlich wird es schwer sein zu begreifen, auf welchen Grundsatz das Primat der Päpste gestützt werden konnte, selbst wenn man zugiebt, daß sie Petri Nachfolger, und diese in irgend einem Sinne des Wortes wären, welcher ihnen selbst anzunehmen gut dünkte. Wenn Bischöfe, welche von Aposteln gegründeten Kirchen vorstehen, aus diesem Grunde Anspruch auf Vorrang machen können, so haben die Bischöfe von Korinth, Thessalonich, Ephesus und anderer vom Apostel Paulus gegründeten Kirchen ebenso gut ein Recht zum Vorrang, als der Bischof zu Rom. Schon gut, sagt man: aber der Apostel Paulus war dem Apostel Petrus im Range nicht gleich; denn dieser war der Fürst der Apostel (princeps Apostolorum). Diesen Vorrang hat nun aber Paulus selbst geradezu geläugnet; er sagt (2. Korinth. XI, 5), daß er „den größten Aposteln im geringsten nicht nachstehe." Man hat ferner angeführt, Petrus sei der Fels, auf welchen die Kirche erbaut ward. Dies war er auch in der That. Er war der Fels, auf welchen die Kirche zu Jerusalem erbaut ward, die Kirche, welche die Mutter aller Kirchen war, und welche, wenn die Gründe der Römlinge triftig wären, Anspruch darauf machen könnte, Gebieterin aller Kirchen zu sein. Noch auf den heutigen Tag befindet sich ein Patriarch zu Jerusalem, welcher, obschon er kein Erbgut Petri besitzt, unendlich stärkeren Anspruch auf den Vorrang unter den Christen hat, als der Papst zu Rom. Die Kirche zu Jerusalem ist unstreitig die Mutterkirche, die zu Rom nicht. Erstere wurde unstreitig vom Apostel Petrus gegründet, letztere nicht. In der Kirche zu Jerusalem, und nicht in der zu Rom, ging die Weissagung unseres Heilands in Erfüllung, daß die Kirche auf Petrus, als auf einen Felsen, gegründet werden sollte. Durch die Kirche zu Jerusalem, welche die Mutter aller Kirchen wurde, und nicht durch jene zu Rom, haben alle christlichen Kirchen Theil an der Weissagung unseres Heilands [25]).

---

er im 5ten Kapitel von dem Märtyrertode Petri spricht; doch spricht er davon, ohne zu sagen, wo er sich zutrug.

25) Da der von den römisch-katholischen Schriftstellern aus Christi Weissagung, daß Petrus der Fels sei, auf welchen die Kirche erbaut werden sollte, abgeleitete Beweis so augenscheinlich eine Erwiderung zuläßt, so ist es um so mehr zu beklagen, daß man sich die unnöthige und zugleich unfruchtbare Mühe gegeben hat, zu zeigen, daß unser Heiland unter dem Wort Fels nicht den Apostel Petrus verstanden habe. Der Unterschied, welchen man zwischen πέτρος und πέτρα im

Wenn aber die römische Kirche sich bestimmt hat, einen Titel zu behaupten, auf welchen sie keinen rechtlichen Anspruch hat, wenn sie entschlossen ist, als die Mutter und Gebieterin aller andern Kirchen zu handeln, wenn sie, entsprechend diesen Anmaßungen, geistliche Gerichtsbarkeit verlangt über die Mitglieder anderer Kirchen, die sie als Strafe verdienende Ausreißer betrachtet, so fordert sowohl unser Vortheil, als unsere Sicherheit, uns Anmaßungen zu widersetzen, welche der Kirche und dem Staate gleich gefahrvoll sind.

II.

Untersuchen wir ferner die Grundsätze dieser Kirche über Untrüglichkeit und ausschließende Seligkeit, so werden wir finden, daß Feindseligkeit gegen alle andern Kirchen die unvermeidliche Folge davon ist. Wenn der Mensch, während er seine Religionserkenntnisse für die richtigen hält, doch die Möglichkeit ihrer Unrichtigkeit zugiebt, so wird er natürlich geneigt sein, religiöse Meinungen, die von den seinigen abweichen, zu dulden. Wer aber überzeugt ist, nicht nur daß er in Glau-

---

Griechischen, oder zwischen *Petrus* und *Petra* in der lateinischen Vulgate gemacht hat, ist, da unser Heiland weder in der griechischen noch in der lateinischen Sprache redete, einer Kritik offenbar unwürdig. Die Sprache, die Christus mit seinen Aposteln redete, war die syrische; und die eigentlichen Worte, deren er sich bei der fraglichen Gelegenheit bediente, müssen daher in der alten syrischen Uebersetzung aufgesucht werden. Nun finden wir für die griechischen Worte *σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταυτῇ τῇ Πέτρᾳ,* welche in der That eine bloße Uebersetzung sind, im alten Syrischen ܐܢܬ ܗܘ ܟܐܦܐ ܘܥܠ ܗܕܐ ܟܐܦܐ, welches buchstäblich übersetzt heißt: „Du bist Fels, und auf diesen Felsen" u. s. w. Dasselbe Wort ܟܐܦܐ (Kepha) ist an beiden Stellen gebraucht; das nämliche Wort ist zugleich ein Nennwort und ein Eigenname, wie es auch das Wort „*Rock*" (Fels) im Englischen ist. Die Wirkung im Syrischen war also gerade dieselbe, als wenn man zu Jemand, dessen Namen Fels, und von dem zugleich zu vermuthen wäre, daß er die Stütze irgend einer großen Unternehmung werden würde, sagte: „Du bist ein Fels dem Namen nach und wirst ein Fels werden in der That; denn auf dich" u. s. w. Da unser Heiland nothwendig auf Petrus deutete, als er ܟܐܦܐ das erste Mal gebrauchte, so konnte er unmöglich auf irgend einen Andern deuten, als er dasselbe Wort unmittelbar darauf wiederholte*).

---

*) Siehe den Anhang, Anmerkung D.

bensſachen nicht irre, ſondern ſogar nicht irren könne, der iſt geneigt, es für Pflicht zu halten, das Emporkommen aller andern Meinungen, die er als gefährliche Ketzereien betrachten muß, zu hemmen. Geleitet, wie ſolche Menſchen vorgeben, vom heiligen Geiſt, und ſogar von der Möglichkeit des Irrthums befreit, werden ſie es für gottlos halten, das, was nach ihrer Einbildung der heilige Geiſt verdammt hat, zu dulden [26]). Der Glaube, die Seligkeit ſei nur in der römiſchen Kirche zu erlangen, muß ſchon aus Beweggründen der Menſchlichkeit, und unabhängig von allen ehrgeizigen Abſichten auf Ausdehnung der Macht und des Anhangs, die Mitglieder dieſer Kirche antreiben, Ketzer und Schismatiker in die Gemeinſchaft hinüber zu ziehen, in welcher ſie allein ſelig werden können. Die bloße Trennungshandlung von der römiſchen Kirche, auch wenn ſie nicht von Glaubensirrthum begleitet iſt, wird für hinlänglich erklärt, die Menſchen von der Hoffnung auf die Seligkeit auszuſchließen [27]). Wenn nun eine ſolche Behauptung bei der ordnungsmäßigen Erziehung, welche die Studenten zu Maynooth erhalten, eingeprägt wird, und dieſelbe verbunden wird mit jener, welche in demſelben Collegium gleichfalls eingeſchärft wird, daß die römiſche Kirche ihre Gerichtsbarkeit über alle Schismatiker beibehalte [28]), ſo hat die engliſche Kirche hinreichenden Grund, die Folgen einzuſehen, wenn weltliche Macht je dem geiſtlichen Willen beigeſellt werden ſollte. Und nicht allein die Kirche, ſondern auch der Staat; denn beide ſind eng mit einander verbunden. Der König von Großbritanien iſt der römiſchen Kirche ebenſogut ein Ketzer und Schismatiker, als irgend einer ſeiner Unterthanen; und einen ketzeriſchen König zu dulden, heißt die wahre Religion einer drohenden

26) Wenn man einwendet, daß es ebenfalls auch Proteſtanten gebe, welche ſich einbilden, unter dem unmittelbaren Einfluß des heiligen Geiſtes zu ſtehen und demnach von der Gefahr des Irrthums befreit zu ſein, ſo antworte ich, daß die engliſche Kirche in ihren eigenen amtlichen Urkunden keinen Anſpruch auf Untrüglichkeit macht, und daß ſie alſo für die Schwärmerei Jener, welche ſich ſelbſt für ſo begabt halten, nicht verantwortlich ſein kann.

27) Certissima est doctrina, Patrum consensione et Ecclesiae praxi confirmata, Schismaticos, *etiamsi in fide non errarent*, solo sui Schismatis facto esse extra Ecclesiam et *viam salutis*. *De Ecclesia Christi*, p. 25.

28) Ecclesia suam *retinet* jurisdictionem in omnes Apostatas, Haereticos et Schismaticos, quanquam ad illius corpus non jam pertineant. Ib., p. 394.

Gefahr aussetzen[29]). Dies sind die Folgen der geistlichen Autorität, auf welche die römische Kirche Anspruch macht, und welche gleich unverträglich ist mit der Wohlfahrt anderer Kirchen und anderer Staaten. Der Vorwand, daß sie blos eine geistliche Gewalt ausübe, ist ganz abgeschmackt; denn wenn die Ausübung geistlicher Macht weltliches Unheil erzeugt, so müssen wir aus den Folgen schließen, und nicht aus den Ursachen. Und in der That ist es auch ganz gleichgiltig, mit welchem Namen eine Autorität belegt werde, wenn sie zu Nachtheilen führt, die nicht zu ertragen sind.

Auch ist es nicht immer möglich, zwischen der Ausübung der geistlichen und jener der weltlichen Macht zu unterscheiden, besonders wenn sich beide, wie dies am römischen Hof der Fall ist, in der nämlichen Person vereinen. Wäre aber auch der Papst ein rein geistlicher Bischof, so giebt es doch so manche Handlungen von gemischter Natur, daß ein Katholik in diesem Lande etwas leicht für geistlich halten möchte, was unsere Regierung für weltlich hielte. Bei so getheilten Meinungen könnte man fragen, wer soll entscheiden, und wem soll man gehorchen? — Eine deutliche und bestimmte Antwort auf diese Frage giebt Bellarmin, indem er sagt, daß, „wenn das **jus divinum** und das **jus humanum** in Widerstreit gerathen, das erstere vorzugsweise vor dem letzteren beobachtet werden müsse."[30])

Der Unterschied also, welchen man jetzt zwischen dem Gehorsam gegen den Papst in geistlichen Dingen und dem gegen den König in weltlichen macht, ist ein solcher, welchen die Katholiken selbst in der Anwendung zu beobachten schwierig finden müssen. So weit die Theorie in dieser Sache geht, hat man dem Papste die Macht in weltlichen Angelegenheit anderer Länder jetzt förmlich abgesprochen, obgleich sie einst sehr eifrig behauptet wurde, und Bellarmin selbst auf einige Zeit am römischen Hof in Ungnade fiel, weil er annahm, daß die

---

29) Dieser Schluß folgt ganz von selbst aus den angenommenen Voraussetzungen. Natürlicher Weise wird derselbe nicht in der Abhandlung *De Ecclesia Christi* gemacht; aber Bellarmin hat ihn gemacht, indem er sagt: „Tolerare regem haereticum, vel infidelem conantem pertrahere homines ad suam sectam, est exponere religionem evidentissimo periculo." *De Romano Pontifice*, lib. V., cap. 7.

30) Ib., ib.

Macht des Papstes in weltlichen Dingen blos indirekt wäre[31]). Wenn man aber auch dem Papst in Rom alle Macht über weltliche Angelegenheiten anderer Länder jetzt abgesprochen hat, so ist es doch durchaus unmöglich, der römischen Kirche diese Macht abzusprechen. Und was für ein Trost ist es, zu wissen, daß der Papst als Papst (**Papa, ut Papa**, wie Bellarmin unterscheidet) auf eine Macht verzichtet, wenn dieselbe von der Kirche, deren Haupt er selbst ist, in Anspruch genommen wird? —

III.

Daß die römische Kirche sich eine Macht in Gegenständen anmaße, welche rein weltlich sind, geht aus verschiedenen, von allgemeinen Kirchenversammlungen gefaßten Kanons hervor. Der Kanon, der die Aufmerksamkeit am meisten auf sich gezogen hat, ist der dritte der vierten lateranischen Kirchenversammlung, gehalten von Papst Innocenz III. im Jahre 1215. Derselbe ist überschrieben **De haereticis**, und die Ausrottung der Ketzerei ist sein Gegenstand[32]). Da nun die

---

31) Die Ueberschrift von Bellarmin's sechstem Kapitel des fünften Buches *De Romano Pontifice* lautet: „Papam habere summam temporalem potestatem *indirecte*.“ Man kann aber annehmen, daß Bellarmin in diesem Kapitel genug gesagt habe, um den Aerger des Papstes über diese unvorsichtige Annahme zu besänftigen; denn gleich zu Anfang dieses Kapitels sagt er: „Asserimus Pontificem, ut Pontificem, etsi non habeat ullam *mere* temporalem potestatem, tametsi habere in ordine *ad bonum spirituale* summam potestatem disponendi de *temporalibus* rebus *omnium* Christianorum.“ Und in einem folgenden Theil desselben Kapitels macht er folgende feine Unterscheidung: „Non potest Papa, *ut Papa*, ordinarie temporales Principes deponere, etiam justa de causa, eo modo quo deponit Episcopos, id est tanquam *ordinarius* Judex: tamen potest *mutare regna*, et uni auferre atque alteri conferre, tanquam summus Princeps spiritualis, si id necessarium sit *ad animarum salutem*.“ — Da nun Bellarmin, wie aus der Ungnade, in welche er wegen der Verneinung der direkten Macht des Papstes fiel, erhellet, die Autorität des Papstes gewiß nicht größer darstellte, als der Papst selbst sie betrachtete, so möchte ich diese Meinung Bellarmin's der jeder Universität in Frankreich oder Spanien vorziehen.

32) Er beginnt: „Excommunicamus et anathematizamus omnem haeresim extollentem se adversus hanc sanctam, orthodoxam Catholicam fidem, quam superius exposuimus, condemnantes *universos haereticos, quibuscunque nominibus censeantur*.“ Und kurz darauf fährt er folgendermaßen fort: „Moneantur

in dieser Absicht ergriffenen Maßregeln auf nichts Geringeres sich erstrecken, als auf die Absetzung aller weltlichen Herren, welche ihren Beistand zur Ausrottung der Ketzer verweigern, so haben die Vertheidiger der römischen Kirche sich alle Mühe gegeben, den Folgerungen zu entgehen, die aus denselben gezogen werden. Und um insbesondere zu zeigen, daß dieselben nicht auf dieses Königreich anwendbar seien, haben sie zuerst den Schluß gemacht, daß der Ausdruck „Ketzer" in jenem Kanon die Protestanten nicht in sich schließen könne, weil diese damals noch nicht vorhanden waren; und zweitens wären die weltlichen Herren, gegen welche der Kanon die Strafe der Absetzung ausspräche, blos Lehens-Herren, oder solche, die von einem Oberherrn abhingen, und folglich könne jener Kanon nicht einen unabhängigen Herrn, gleich dem König von England, in sich schließen. Im ganzen Kanon findet sich indessen gar keine Spur einer genaueren Bestimmung der Ketzer durch diesen oder jenen Namen; sie werden im Gegentheil auf die möglichst allgemeinste Weise bezeichnet; denn der Kanon ist ausdrücklich gerichtet gegen „universos haereticos quibuscunque nominibus censeantur." [33]) Es giebt also

---

autem et inducantur, et si necesse fuerit, per censuram ecclesiasticam compellantur *saeculares potestates, quibuscunque fungantur officiis*, ut sicut reputari cupiunt et haberi fideles, ita pro defensione fidei praestent publice juramentum, quod de terris suae jurisdictioni subjectis *universos haereticos* ab ecclesia denotatos bona fide *pro viribus exterminare* studebunt: ita quodammodo, quandocunque quis fuerit in potestatem, sive spiritualem, sive temporalem assumptus, hoc teneatur capitulum juramento firmare. Si vero dominus temporalis, requisitus et monitus ab Ecclesia terram suam purgare neglexit ab hac haeretica foeditate, per Metropolitanum et caeteros comprovinciales Episcopos excommunicationis vinculo innodetur. Et si satisfacere contempserit infra annum, significetur hoc summo pontifici, ut extunc ipse *vasallos ab ejus fidelitate denunciet absolutos, et terram exponat Catholicis occupandam, qui eam, exterminatis haereticis, sine ulla contradictione possideant et in fidei puritate conservent:* salvo jure Domini principalis, dummodo super hoc ipse nullum praestet obstaculum, nec aliquod impedimentum opponat; eadem nihilominus lege servata circa eos, qui *non* habent Dominos principales." *Concilia Labbei et Cossartii*, tom. XI., col. 148.

33) Hr. Lingard hat Nr. 43 seiner „Darstellung gewisser anti-katholischer Bekanntmachungen" eine Uebersetzung desjenigen Theiles dieses Kanons gegeben, welcher mit den Worten beginnt: „Si vero dominus temporalis," etc. Er sagt, der Kanon verfüge, „daß, wenn der Herr eines Lehens die Albigenser beschütze,

keine Art von Ketzerei, auf welche dieser Kanon nicht bezogen werden könnte; und da die Protestanten ohne Ausnahme von der römischen Kirche Ketzer genannt werden, so ist die Folgerung unvermeidlich, daß sich dieser Kanon auch mit auf die Protestanten beziehe. Daß er sich blos auf Lehensherren bezöge, will man aus dem Ausdruck „salvo jure domini principalis“ schließen; allein wir dürfen nicht übersehen, was unmittelbar darauf folgt: „eadem nihilominus lege servata circa eos, qui dominos principales non habent;“ denn offenbar müssen Herren, die keinen Oberherrn haben, selbst solche sein [34]).

---

er von dem Erzbischof und den Bischöfen excommunicirt werden solle; daß, wenn er sich nicht bessere," u. s. w., und setzt Anführungszeichen vor, aus welchen seine Leser schließen sollen, daß er ihnen eine Uebersetzung der wirklichen Worte des Kanons mittheile. Aus welcher Ausgabe er übersetzt habe, kann ich nicht sagen; aber dies kann ich bestimmt versichern, daß das Wort „Albigenses“ in diesem Kanon weder in der allgemein bekannten Ausgabe von Labbé und Cossart, welche jetzt vor mir liegt, noch in irgend einer andern Ausgabe vorhanden ist, die ich je gesehen habe. Ja, so viel mir bewußt ist, kommt das Wort „Albigenses“ in gar keinem Kanon der vierten lateranischen Kirchenversammlung vor. In der dritten, die von Alexander III. gehalten wurde, und nicht in der vierten, die Innocenz III. hielt, wurden die Waldenser und Albigenser verurtheilt.

34) Um die Kraft dieses Beweises zu schwächen, hat man behauptet, daß der Ausdruck „*qui non habent dominos principales*“ blos solche Fürsten bezeichne, deren Besitzungen freie Erb- (Allodial-) Güter wären. Aber einen Oberherrn haben (*habere* dominum principalem) und von einem solchen abhängen (*tenere* a domino principali) sind zwei durchaus verschiedene Dinge. Spelman in seinem Glossarium Archaeologicum erklärt „Allodium“ für eine „terra libera quam quis a nemine *tenet*“; fügt aber hinzu: „est sub domino districtus quoad protectionem et jurisdictionem.“ Da nun von Solchen, welche Allodialgüter besitzen, wohl gesagt werden mag, „non *tenent* a dominis principalibus,“ während von ihnen nicht gesagt werden kann „non *habent* dominos principales,“ so leuchtet ein, daß der im Kanon gebrauchte Ausdruck nicht auf sie anwendbar ist. Aber gewiß ist er es auf unbeschränkte Oberherren; und dies genügte auch vollkommen der Absicht von Innocenz III. und seiner Nachfolger. Aber, sagt Hr. J. C. Hippisley (Rede von 1810, S. 73.) über die Worte *domini principales*, „Katholiken behaupten, und, wie es scheint, mit Recht, daß jene Worte nicht auf Regenten, wie man oft angenommen hat, gehen können, da sie auf dieselbe Weise in der Constitution Friedrichs II. vorkommen, der doch nur seinen eigenen Vasallen befehlen konnte." Diese Constitution wird von Hrn. Lingard S. 45 angeführt; aber beim Abschreiben hat er zwei Fehler begangen. Denn in Goldasti Constitutionibus Imperialibus, tom. II., p. 295, wor-

Auch kann man ja unmöglich einen allgemeineren Ausdruck finden, als den „saeculares potestates, quibuscunque fungantur officiis.“ Und wenn wir endlich fragen, wie die Autorität, die das Gesetz gab, es selbst ausgelegt habe, so werden wir finden, daß es allerdings auch auf Englands Beherrscher anwendbar ist[35]).

Doch es giebt einen Beschluß der trientischen Kirchenversammlung, in welchem „Kaiser, Könige, Herzöge, Fürsten“ u. s. w. ausdrücklich

---

aus die Abschrift genommen ist, finden wir „salvo jure domini *temporalis*,“ während er abschrieb „salvo jure domini *principalis*“; und „non habent dominos *temporales principales*,“ während er abschrieb „non habent dominos principales“ und das Wort „temporales“ ausließ. Wenn indessen auch gerade derselbe Ausdruck vom Kaiser gebraucht wäre, welcher vom Papst gebraucht worden ist, so ist es noch immer keine nothwendige Folge, daß ihn Kaiser und Papst in demselben Sinne gebraucht hätten.

35) Um nichts von früheren Bannflüchen zu erwähnen, wird es genügen, die Bannbulle anzuführen, welche von Pius V. gegen die Königin Elisabeth im Jahre 1569 bekannt gemacht und von Sixtus V. im Jahre 1588 erneuert ward. Diese Bulle ist betitelt: „S. D. N. Pii Papae V. Sententia declaratoria contra Elizabetham praetensam Angliae Reginam *et ei adhaerentes Haereticos*. Qua etiam declarantur absoluti omnes subditi *a juramento fidelitatis* et quocunque alio debito: et deinceps obedientes anathemate illaqueantur.“ Die Bulle selbst beginnt wie folgt: „Regnans in excelsis, cui data est omnis in coelo et in terra potestas, unam sanctam apostolicam et catholicam ecclesiam, *extra quam nulla est salus*, uni soli in terris, videlicet apostolorum principi Petro, Petrique successori *Romano Pontifici*, *in potestatis plenitudine* tradidit gubernandam. Hunc unum *super omnes gentes et omnia Regna principem constituit*,“ etc. Und der Ausspruch des Bannes und der Absetzung geschieht in folgenden Worten: „De apostolicae dignitatis plenitudine declaramus praedictam Elizabetham haereticam et haereticorum fautricem, eique adhaerentes in praedictis anathematis sententiam incurrisse, esseque a Christi corporis unitate praecisos: quin etiam ipsam praetenso regni praedicti jure, necnon *omni et quocunque dominio, dignitate privilegioque privatam:* et item proceres, subditos et populos dicti Regni, et caeteros omnes, qui illi quandocunque juraverunt, *a juramenti hujusmodi, ac omni prorsus dominii, fidelitatis et obsequii debito perpetuo absolutos;* prout nos illos praesentium auctoritate absolvimus, et privamus eandem Elizabetham praetenso Regni aliisque omnibus supradictis.“ Diese ganze Urkunde ist in *Camdeni Annalibus*, tom. I., pp. 179—181, ed. 1615, aufbewahrt. Ueber die päpstliche Anmaßung der Obergewalt in diesen und anderen Staaten empfehle ich besonders Lord Clarendon's vortreffliches Werk „Religion und Politik“.

genannt werden[36]). Er bezieht sich zwar nicht auf Ketzerei, sondern auf den Zweikampf; indessen ist er nicht minder ein Eingriff in weltliche Rechte[37]: denn Alle die einen Zweikampf liefern, sowie ihre Beistände, sind nach diesem Beschluß nicht nur von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (excommunicirt), sondern ziehen sich sogar den Verlust aller ihrer Güter zu[38]. Welche Strafe nun auch immer in solchen Fällen bestimmt werden mag, so kommt es doch einer Kirchenversammlung nicht zu, durch Einziehung des Privateigenthums zu strafen; und der bloße Versuch ist schon eine grobe Verletzung der weltlichen Rechte unabhängiger Staaten; denn diesen Staaten allein sind ihre Unterthanen verantwortlich, und nicht einer fremden kirchlichen Macht. Doch dies ist noch nicht Alles. Denn „Kaiser, Könige, Herzöge, Fürsten" u. s. w. werden im nämlichen Beschluß für **eo ipso** excommunicirt erklärt[39]), wenn sie den Zweikampf im Bereich ihrer Länder dulden. Und überdieß soll die Stadt, die Festung, oder der Ort, wo der Zweikampf vorfiel, ihrer Gerichtsbarkeit entzogen werden[40]). Man kann nun zwar behaupten, daß ein solches, blos von einer kirchlichen Autorität gegebenes Gesetz, die nicht die Macht hat, es in Ausübung zu bringen, nichts weiter sei, als ein **brutum fulmen**. Indessen muß man sich erinnern, daß die römische Kirche sich nicht durch das Schwert der weltlichen Gerechtigkeit Gehorsam verschafft, sondern durch den Schrecken der geistlichen Strafen. Und so lange Könige, oder ihre Unterthanen so schwach sind, zu glauben, daß Ausschluß von der römischen Kirchengemeinschaft Ausschließung von der Seligkeit sei, wofern keine die Kirche aussöhnende Genugthuung geschehe, werden sie willige Sklaven ihrer Autorität sein.

Zur Erläuterung indessen, und gleichsam zur Vertheidigung solcher Handlungen der allgemeinen Kirchenversammlungen, hat man diese

---

36) Imperator, Reges, Duces, Principes etc.

37) Er wurde in der fünfundzwanzigsten Sitzung gefaßt, und befindet sich p. CCXXXI der in diesem Werke angeführten Ausgabe.

38) Qui vero pugnam commiserint, et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis *ac omnium bonorum suorum proscriptionis*, ac perpetuae infamiae poenam incurrant.

39) Eo ipso sint excommunicati.

40) Ib., ib.

neuerlich als eine Art allgemeinen Parlamentes dargestellt, welches seine Autorität ebenso gut von der weltlichen, als von der geistlichen Macht ableite. Allein wer die Berufung, die Abhaltung, die Unterschriften und die Bestätigung einer allgemeinen Kirchenversammlung untersucht, wird finden, daß es ganz und allein geistlich ist. Wer berief z. B. die trientische Kirchenversammlung? Papst Paul III., wie aus seiner Ankündigungsbulle erhellet [41]). — Wer hatte den Vorsitz bei der Versammlung? Drei Gesandte des Papstes [42]). — Wer waren die Personen, deren Unterschriften den Kanons und Beschlüssen beigefügt wurden? Vier Abgeordnete des Papstes, zwei Kardinäle, drei Patriarchen, fünfundzwanzig Erzbischöfe, hundert und achtundsechzig Bischöfe, sieben Aebte, neunundvierzig Stellvertreter abwesender Geistlichen und sieben Generale verschiedener Mönchsorden [43]). — Von wem wurden ihre Kanons und Beschlüsse endlich bestätigt? Vom Papste selbst, wie aus der **Confirmatio Concilii** erhellet [44]). Es ist demnach offenbar, daß das Concil in keinerlei Weise einen weltlichen Charakter an sich trug. Daß weltliche Gesandte von verschiedenen Fürsten zu Trient waren während der Dauer der Kirchenversammlung, ist vollkommen wahr: auch verhandelten sie vielleicht mit den abgeordneten Kardinälen. Allein die Verhandlungen des Concils selbst erhielten ihre ganze Gültigkeit nur durch kirchliche Autorität. Ebenso, wenn wir die Beschaffenheit der Personen, welche die vierte lateranische Kirchenversammlung von 1215 bildeten, näher betrachten, werden wir finden, daß Geistliche, und blos Geistliche zu diesem Concil zusammenberufen wurden [45]). Und in der That ver-

41) Die *Bulla indictionis* Paul's III. steht vor den Beschlüssen der Kirchenversammlung. Als Julius III. Paul III. nachfolgte, wurde das Concil durch eine Bulla Resumptionis verlängert. Siehe p. LXVII. Und als Pius IV. Papst ward, wurde das Concil fortgesetzt und beschlossen auf Befehl der **Bulla celebrationis Concilii Tridentini**. Siehe p. CXVII.

42) Nachdem die drei Gesandten in der Ankündigungsbulle namentlich aufgeführt sind, beginnt die zweite, dritte, vierte, fünfte u. s. w. Sitzung mit: Sacrosancta Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, *in ea praesidentibus eisdem tribus Apostolicae sedis Legatis*, etc.

43) Siehe p. CCXXXVIII.

44) Die Bestätigung des Concils schließt mit folgenden Worten: „Confirmamus atque ab omnibus Christi fidelibus recipi inviolabiliter observari mandamus in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen."

45) Eodem anno 1215, vocati sunt a Papa Innocentio Romae ad Conci-

hielte es sich anders, so würde eine allgemeine Kirchenversammlung nicht die Kirche vertreten. Wir wollen nun hören, was der Professor der Gottesgelahrtheit zu Maynooth über diesen Gegenstand sagt. In seiner Abhandlung De Ecclesia Christi hat er ein Kapitel mit der Ueberschrift: „Von der Untrüglichkeit der Kirche in allgemeinen Kirchenversammlungen." [46]) Er bezeichnet ein Concil, als „eine gesetzliche Versammlung von Bischöfen, gebildet, um über Gegenstände des Glaubens, der Sittenlehre und Kirchenzucht zu entscheiden;" [47]) und erklärt, daß „der Papst zu Rom, in Folge seines Vorranges, nach herkömmlichem Recht die allgemeinen Kirchenversammlungen berufe, bei ihnen in eigener Person, oder durch Abgeordnete den Vorsitz führe und sie bestätige." [48]) Es war also die durch die trientische Kirchenversammlung vertretene römische Kirche, welche Anspruch auf das Recht machte, Könige in den Bann zu thun und deren Unterthanen ihres Privateigenthums zu berauben. Es war die durch die vierte lateranische Kirchenversammlung, bei welcher Innocenz **III.** persönlich den Vorsitz führte, vertretene römische Kirche, welche Anspruch auf das Recht machte, Ketzer auszurotten und Fürsten abzusetzen, wofern sie ihren Beistand dazu verweigerten.

Man behauptet zwar, diese Beschlüsse bezögen sich rein auf die Kirchenzucht, und wären deßhalb sorgfältig von solchen über die Lehren zu unterscheiden. Man behauptet, die römische Kirche mache blos in Bezug auf die letzteren Anspruch auf Untrüglichkeit; als wenn kein Beschluß oder Gesetz bindend sein könnte, wofern die Macht, welche sie abfaßte, nicht untrüglich wäre. Allein es ist ein Irrthum, daß sich die von der römischen Kirche in Anspruch genommene

---

lium Generale *Praelati* universalis Ecclesiae, *Patriarchae* scilicet, *Archiepiscopi*, *Episcopi*, *Primicerii*, *Archidiaconi*, Decani *cathedralium Ecclesiarum*, *Abbates*, *Priores*, *Templarii* et *Hospitalarii*, ut comparerent in praesentia *Domini Papae* in urbe Roma, Kalendis Novembris, sicut canonicam vitare voluerunt ultionem. *Concilia Labbei et Cossartii*, tom. XI., p. 238.

46) De infallibilitate *Ecclesiae* in Conciliis generalibus congregatae. P. 164.

47) Concilium est legitima *Episcoporrum* congregatio, ut judicium de iis ferant, quae ad *fidem*, *mores* et Ecclesiae *disciplinam* pertinent. Ib.

48) Romanus Pontifex, ratione sui primatus, Concilia generalia jure ordinario *convocat*, illis *praeest*, vel per se, vel per Legatos, et illa *confirmat* P. 370.

Untrüglichkeit auf die Lehren oder Glaubensartikel beschränke: sie macht Anspruch auf Untrüglichkeit nicht allein in Gegenständen des Glaubens, sondern auch in denen der Sittenlehre. Der römische Katechismus, der amtliches Ansehen hat, sagt ausdrücklich, daß „die Kirche in Abfassung von **Glaubens**- und **Sitten**vorschriften nicht irren kann.“ [49]) Auch dehnt die trientische Kirchenversammlung in dem in der vierten Sitzung gefaßten Beschluß die Tradition, welche sie als gleich mit der heiligen Schrift annimmt, sowohl auf den Glauben, als auf die Sittenlehre aus [50]). Deßhalb stimmen alle Katholiken, wie Bellarmin sagt, in der Meinung überein, daß der Papst mit einer allgemeinen Kirchenversammlung hinsichtlich des **Glaubens** und der **Sittenlehren** nicht irren könne [51]). Und der Professor der Gottesgelahrtheit zu Maynooth scheint noch weiter zu gehen. Er spricht „von der Untrüglichkeit der Kirche in allgemeinen Kirchenversammlungen,“ und spricht von ihr ohne allen Vorbehalt. Wiederum behauptet er, daß „Kirchenversammlungen, die allgemein sind in ihrer Berufung und Abhaltung, untrüglich sind; [52]) und diese Behauptung ist mit keiner Einschränkung begleitet. Da er nun erklärt, daß die Gegenstände einer allgemeinen Kirchenversammlung Glaube, Sittenlehren und Kirchenzucht seien [53]), so kann man schließen, daß er nicht nur mit allen andern katholischen Schriftstellern darin übereinstimme, daß er Glaube und Sittenlehren in den Anspruch auf Untrüglichkeit einschließe, sondern daß er diesen Anspruch auch auf die Kirchenzucht ausdehne. Und in gewisser Hinsicht thut er es ohne Zweifel, obschon die Unterscheidung, die er macht, so fein ist, daß ich keine Erörterung versuchen, sondern seine eigenen Worte in einer Anmerkung hersetzen will [54]).

---

49) Haec una Ecclesia errare *non potest* in **Fidei** ac **Morum** disciplina tradenda. P. 83, 1587.

50) Tum ad *Fidem*, tum ad *Mores*. Siehe die ganze Stelle in Anmerk. 8 zum Kap. II.

51) De Romano Pontifice, lib. IV., cap. 2

52) P. 166.

53) Siehe Anmerk. 46.

54) Ecclesia jus habet sanciendi Articulos *Disciplinae;* et ubi certo ac firmo Decreto illos proponit, cum intentione omnes Ecclesias obligandi, ***non potest errare*** eo sensu, quod illa Disciplina, vel cum doctrina fidei non con-

Wenn nun die römische Kirche auf Untrüglichkeit sowohl in Gegenständen des Glaubens, als der Sittenlehre Anspruch macht, so möchte ich fragen, ob der Beschluß gegen den Zweikampf nicht unter die letztere Art gehöre. Denn obgleich er keinen Bezug auf irgend einen Glaubensartikel hat, so ist er doch ein Gegenstand, bei welchem die Sittlichkeit des Menschengeschlechts wirklich sehr in's Spiel kommt. Und was den dritten Kanon der vierten lateranischen Kirchenversammlung betrifft, so ist es wirklich nicht leicht, ihn unter die Klasse zu bringen, unter welche ihn die Vertheidiger der römischen Kirche gewöhnlich gesetzt haben. Sie behaupten, daß der erste und zweite Kanon sich auf Lehren, der dritte und die folgenden aber blos auf Kirchenzucht beziehen. Wenn sich aber der zweite Kanon auf die Lehre bezieht, so muß sich der dritte auch darauf beziehen. Der zweite Kanon ist überschrieben **De errore Abbatis Joachim**, und beginnt: **„Damnamus et reprobamus libellum sive tractatum, quam Abbas Joachim edidit,"** etc. Und nachdem sie diese besondere Ketzerei verdammt hat, fährt die Kirchenversammlung im dritten Kanon fort, die Ketzerei im Allgemeinen zu verdammen mit folgenden Worten: **„Excommunicamus et anathematizamus omnem haeresim," etc.** Ohne Zweifel ist demnach der dritte Kanon ebenso gut einer über die Lehre, als der zweite. Es ist wahr, daß die ganze gegen die Ketzerei ausgesprochene Strafe als ein Gegenstand der Kirchenzucht betrachtet werden kann; und in der That sehr strenge Kirchenzucht ist es, wenn Ketzer ausgerottet und die Könige der Ketzer abgesetzt werden.

Aber was hat ein protestantischer König von den Kanons der Kirchenzucht zu besorgen, da sie keine Kraft in einem Lande haben, das sie nicht aufnahm und bekannte? — Diese Frage ist häufig und, wie man meint, mit gutem Erfolg aufgeworfen worden. Allein sie enthält eine solche Verwechslung der Ausdrücke, daß sie nichts bezweckt, als eine Verwirrung des Gegenstandes. Wenn wir von der Kraft einer Parlamentsacte, sobald sie die königliche Zustimmung erhalten hat, sprechen, so weiß Jedermann, was damit gemeint ist. In diesem Sinne können die Verhandlungen des trientischen Concils durchaus keine Kraft in einem protestantischen Staate haben, mögen sie sich nun auf den Glauben, oder die Sittenlehre, oder die Kirchen-

---

sentiat, vel bonis moribus adversetur, vel in iis, in quibus praescribitur circumstantiis, religioni Christianae sit nociva. P. 196.

zucht beziehen. Und wenn sich in einem solchen protestantischen Staate ein Theil seiner Bürger zur katholischen Religion bekennt, so ist ihr Gehorsam gegen jene Beschlüsse kein vom Staate gefordeter. In einem gesetzlichen Sinne kann also von Kraft keine Rede sein. Und was die Beschlüsse betrifft, welche Könige wegen Ungehorsams gegen Kirchenbefehle in den Bann thun, wie jener von der trientischen Kirchenversammlung gegen den Zweikampf gefaßte, so sollte man meinen, daß kein König, wenn er nicht ganz und gar durch die geistliche Tyrannei der römischen Kirche zum Sklaven gemacht ist, einen solchen Beschluß für ein Gesetz in seinem Reiche anerkennen werde. Wenn aber ein protestantischer König Unterthanen hat, welche von der römischen Kirche in Sklavenketten gehalten werden, so werden auch die Beschlüsse dieser Kirche über Kirchenzucht insofern Kraft haben, als diese bethörten Unterthanen für ihre Pflicht halten, ihnen zu gehorchen. In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne haben die Befehle von Rom in unserem Lande Kraft. Allein dies ist eine Art Kraft, welche sowohl den englischen Staat, als die englische Kirche stürzen könnte. Das Recht, Könige in den Bann zu thun, wird ausdrücklich von der trientischen Kirchenversammlung in Anspruch genommen; welche daher auch die ähnliche von der lateranischen beanspruchte Macht anerkannt hat. Der Beschluß des lateranischen Concils ist also kein todter Buchstabe, wie Manche behauptet haben. Das trientische Concil hat ihn nicht widerrufen, sondern bestätigt[55]). Auch steht es nicht in der Macht aller französischen und spanischen Universitäten, wegzuerklären, was von einer allgemeinen Kirchenversammlung bestätigt worden ist. Wenn die Auslegung des Gesetzes dem Buch-

55) Nichts kann unbegründeter sein, als das Vorgeben, die Behauptungen der römischen Kirche seien jetzt anders, als sie vormals waren. Es ist ganz unmöglich, Veränderungen in Sachen zu machen, die von einer für untrüglich erklärten Autorität festgesetzt wurden; denn dies würde eine stillschweigende Einräumung vorhergehenden Irrthums sein. Aber diese Untrüglichkeit schließt, nach allen katholischen Schriftstellern jeden Gegenstand des Glaubens und der Sittenlehre, und, nach den zu Maynooth gehaltenen theologischen Vorlesungen, in gewissem Grade auch das auf Kirchenzucht Bezug Habende ein. Siehe Anmerk. 49 — 54. Eine solche Kirche ist also ganz und gar unfähig zu Veränderungen. Und wäre sie selbst einer Veränderung fähig, so würden die Eide, welche den Bischöfen und besoldeten Geistlichen abgenommen werden, eine Veränderung verhindern.

staben desselben widerspricht, so verdient die Auslegung keinen Glauben. Die besten Erklärer des römischen Kirchengesetzes waren die Päpste selbst. Und ihre praktischen Erläuterungen durch die Bannbullen gegen die Beherrscher dieses Königreiches gewähren eine sichrere Richtschnur für unser Verhalten, als die theoretischen Meinungen der Gottesgelehrten von Paris oder Salamanka [56]).

IV.

Betrachten wir nun die beiden Formeln des Treueides, welcher von der römischen Geistlichkeit abgelegt wird. Eine derselben wird zur Vereidung der besoldeten Geistlichkeit im Allgemeinen gebraucht; die andere bei der Einweihung der Bischöfe und bei den Erzbischöfen, wenn sie das Pallium empfangen. Die erstere ist ein Theil des trientischen Glaubensbekenntnisses, welches bereits im sechsten Kapitel bei der Darstellung der römischen Glaubenslehre gegeben wurde. Doch der Theil, welcher eigentlich den Eid enthält, muß hier wiederholt werden.

„Ich erkenne die Heilige, Katholische und Apostolische Römische „Kirche als die Mutter und Gebieterin aller Kirchen an; und ich „verspreche und schwöre treuen Gehorsam dem Römischen Papste, „dem Nachfolger des heiligen Petrus, des Fürsten der Apostel, und „dem Statthalter Jesu Christi. Ferner nehme ich ungezweifelt an „und bekenne alles Andere, was überliefert, bestimmt und erklärt „worden ist durch die heiligen Kanons und allgemeinen Kirchen„versammlungen, insbesondere durch die heilige Kirchenversammlung „zu Trient; und Alles, was diesen widerspricht, und alle Ketzereien „jeder Art, welche verurtheilt, verworfen und verdammt worden „sind von der Kirche, verurtheile, verwerfe und verdamme ich gleicher

56) Die erste den fremden Universitäten vorgelegte Frage war diese: „Hat der Papst oder die Kardinäle oder irgend eine Congregation, oder ein Individuum der römischen Kirche irgend eine weltliche Autorität, Macht, Gerichtsbarkeit und Vorrang im Königreich England?" — Allein die Frage hätte so gestellt werden sollen: „Macht die römische Kirche auf irgend eine geistliche Autorität Anspruch, welche die weltlichen Angelegenheiten in England berühren kann?" — Die Universitäten verneinten, daß der Papst irgend eine weltliche Autorität in diesem Lande habe. Allein sie hätten nicht verläugnen können, daß die römische Kirche sich eine geistliche Autorität anmaße, welche die weltlichen Angelegenheiten des Königreichs tief berührt.

„Weise. Diesen wahren Katholischen Glauben, außer welchem „Niemand selig werden kann, welchen ich andurch bekenne und „wahrhaftig habe, verspreche, gelobe und schwöre ich, (mit Gottes „Beistand) ungetheilt und unverletzt festiglichst zu bewahren und zu „bekennen bis zum letzten Hauche meines Lebens; sowie ich auch „Sorge tragen will, so viel in meinen Kräften steht, daß derselbe „von Allen, welche unter meiner Aufsicht, oder mit meinem Amte „in Verbindung stehen, gehalten, gelehrt und gepredigt werde. So „wahr mir Gott helfe und dieses sein heiliges Evangelium." [57])

Dieser Eid muß, nach einem Beschluß des trientischen Concils und einer Bulle Papstes Pius IV., von allen besoldeten Geistlichen in Gegenwart ihres Bischofs oder seines Stellvertreters abgelegt werden; und wenn sie Mitglieder eines Kapitels sind, so müssen sie denselben im Kapitel wiederholen [58]). Da nun die Kanons und Beschlüsse des trientischen Concils im Collegium zu Maynooth in so hoher Achtung stehen, daß sie sogar in Gegenständen der Kirchenzucht als ein „Handbuch für die Geistlichkeit" betrachtet werden [59]), so können wir ohne Weiteres schließen, daß dieser Eid von der angestellten Geistlichkeit in Irland abgelegt werde. Sollte indessen noch ein Zweifel darüber obwalten, so würde derselbe durch die Erklärung des Dr. Troy, Titular-Erzbischof von Dublin, gehoben werden, welche sagt, daß er blos „bei der Einsetzung in eine Pfründe abgelegt werde;" [60]) d. h. daß der Eid blos da abgelegt werde, wo das trientische Concil verlangt, daß er abgelegt werden soll. Aber immer wird der größte Theil der römischen Geistlichkeit in Irland früher oder später in irgend eine Pfründe eingesetzt werden, und also früher oder später den Eid ablegen. Und weiter brauchen wir ja auch nichts zu wissen,

---

57) Die lateinische Urschrift dieses Eides, von welcher dieses die Uebersetzung ist, ward bereits in Anmerk. 21 zum Kap. VI. gegeben. Er ist auch nebst der Bulle des Papstes Pius VI. den Akten des trientischen Concils beigefügt in der von Labbé und Cossart herausgegebenen Sammlung, Tom. XIV., col. 944.

58) Siehe Anmerk. 17 und 18 zum Kap. VI. Der Eid wird natürlicher Weise in den Worten des lateinischen Urtextes abgelegt, sonst würde nicht dieselbe Formel überall beobachtet werden.

59) Siehe Anmerk. 31 zum Kap. II.

60) Siehe Dr. Troy's Brief, im zweiten Anhang zur Rede des Hrn. J. C. Hippisley von 1810, S. 24 und 25.

als daß diejenigen, welche im Besitz eines (geistlichen) Amtes sind, den Amtseid ablegen. Wer aber schwört, daß er die römische Kirche für die Gebieterin aller Kirchen halte, muß nothwendig feindselig gegen die Kirche sein, die jetzt die Landeskirche ist. Er muß es für seine Pflicht halten, sich alle Mühe geben, der Gebieterin wieder zu verschaffen, was sich jetzt die Dienerin angemaßt hat. Ebenso, wer schwört, daß er „ungezweifelt annehme und bekenne alles Andere, was überliefert, bestimmt und erklärt worden ist durch die heiligen Kanons und allgemeinen Kirchenversammlungen," der beschwört ohne Zweifel auch das, was mit der Treue gegen seinen rechtmäßigen Landesherrn unvereinbar ist. Vergebens erklärt man, daß, wenn er „dem Papste Gehorsam" schwöre, er blos Gehorsam in geistlichen Dingen verstehe; denn unter dem, was überliefert, bestimmt und erklärt worden ist von den heiligen Kanons und allgemeinen Kirchenversammlungen, befindet sich Vieles, was unsere Staatsverfassung ebensosehr berührt, als unsere Landeskirche.[61]) Die Kanons, welche sich auf die Kirchenzucht beziehen, werden nicht minder, wie jene, welche auf Glauben und Sittenlehre Bezug haben, als bindend betrachtet werden von Solchen, die schwören, sie alle anzunehmen. Schon dieser Eid widerlegt demnach den Einwand, den man auf den Unterschied zwischen der Verbindlichkeit der auf die Lehre und jener der auf die Kirchenzucht sich beziehenden Kanons gegründet hat.[62]). Mag nun auch der

---

61) Dr. Delahogue sagt selbst in Bezug auf solche Kanons und Beschlüsse allgemeiner Kirchenversammlungen: „Ex his omnibus Conciliorum generalium Decretis, ex quibus Patres adversus *Haereticos*, vel quoquomodo eis *Rebelles*, poenas temporales cumulant cum spiritualibus, manifestum est *Ecclesiam credidisse*, se a Christo aliquam accepisse potestatem in *Temporalibus*." *De Ecclesia Christi*, p. 264.

62) Hr. J. C. Hippisley sagt in seiner Rede vom 18. Mai 1810 in einer Anmerk. zu S. 71: „Den Unterschied zwischen Kanons des Glaubens und der Kirchenzucht und die relative Verbindlichkeit, welche sie auflegen, sollte man bei der Entscheidung über diese Frage immer vor Augen haben." Wirklich wird dieser Unterschied immer vorgebracht, indem man die erstere als bindend darstellt, jedoch nicht die letztere. Allein wenn Jemand auf beide schwört, so ist er durch beide gebunden. Andererseits, wenn der römischen Geistlichkeit in Irland wirklich die Wahl freistände, die Kanons über Kirchenzucht anzunehmen oder zu verwerfen, so wäre es gar nicht tröstlich zu erfahren, daß sie dieselben verwerfen könnte, wenn sie wollte, da wir den Beweis haben, daß sie dieselben

dritte Kanon der vierten lateranischen Kirchenversammlung immer nur ein Kanon über Kirchenzucht genannt werden, so wird doch die ganze Masse der angestellten Geistlichkeit in Irland, welche zur römischen Kirche gehört, durch ihren Eid gebunden sein, ihm zu gehorchen. Das Recht, Fürsten, welche ihren Beistand zur Ausrottung der Ketzer versagen, in den Bann zu thun und abzusetzen, wird demnach durch diesen Eid der Treue gegen den Papst anerkannt [63]). Und wie dieser

---

nicht verwirft. Es ist nutzlos, einen Namensunterschied darzuthun, wenn beiden gleiche Annahme widerfährt.

Doch nicht blos die Kanons der Kirchenversammlungen, welche sich auf Kirchenzucht beziehen, werden von der römischen Geistlichkeit in Irland angenommen, sondern sogar die bloßen Beschlüsse der Päpste, die sich auf Kirchenzucht beziehen, obgleich von keiner Kirchenversammlnng bestätigt, werden in den theologischen Vorlesungen von Maynooth für giltig erklärt. Seite 368 der Abhandlung De Ecclesia Christi wird folgender Satz behauptet: „Romanus Pontifex *jus* habet condendi Decreta, quae *ad omnes et singulas Ecclesias* dirigantur.“ Darauf heißt es weiter: „Probatur 1mo pro Decretis de *Fide*,“ etc. Hierauf ferner: „Probatur 2do de rebus *Disciplinae* universalis leges sancire posse S. Pontificem, quae, servatis servandis, *omnes Ecclesias obligandi* vim habent. Quot enim *Disciplinae* capita, quae arctissimam, sive cum *dogmate*, sive cum *bono regimine* Ecclesiae connexionem habent! Ergo jus de *his* decernendi pertinere *debet* ad Romanum Pontificem, cui incumbit *universalis* Ecclesiae cura.“ Wenn der Papst also einen Beschluß über Kirchenzucht faßt, und dieser Beschluß irgend eine Verbindung mit der Lehre, oder mit der guten Regierung der Kirche hat, so ist derselbe, nach den im Collegium zu Maynooth behaupteten Grundsätzen, ein Beschluß, welchem Gehorsam geleistet werden muß. Behauptet man aber solche Grundsätze, dann kann man der Wirksamkeit der päpstlichen Autorität jede mögliche Ausdehnung geben. Der Papst kann dafür halten, daß die gute Regierung der Kirche den Bannfluch gegen Se. Majestät den König und dessen Absetzung erfordere, und der Beschluß wird unter die Klasse „jus de *his* decernendi pertinere *debet* ad Romanum Pontificem“ gesetzt. Von dieser Behauptung finden wir eine recht gute Erläuterung bei Bellarmin: „Potest ac *debet* Pontifex omnibus Christianis ea *jubere* atque ad ea *cogere*, ad quae quilibet eorum, secundum statum suum tenetur, id est, singulos cogere, ut eo modo Deo serviant, quo secundum statum suum debent. Debent autem *Reges* Deo servire defendendo Ecclesiam et *puniendo haereticos et schismaticos*. — Ergo potest ac debet Regibus *jubere*, ut hoc faciant, et nisi fecerint, etiam cogere *per excommunicationem aliasque commodas rationes*.“ *De Romano Pontifice*, lib. V., cap. 6.

63) Seite 20 der Rede des Hrn. J. C. Hippisley vom 24. April 1812 finden wir folgende Stelle über die Absetzungsmacht: „Daß manche Päpste für ihre Per-

Eid der Treue gegen den Papst vereinbar sei mit dem der Unterthanenpflicht gegen den König, dies ist mehr, als alle Gewissensräthe der römischen Kirche zu erklären im Stande sein werden.

Der von den Bischöfen bei ihrer Einweihung zu leistende Eid, der in der That ein langes Ding ist, befindet sich im **Pontificale Romanum Clementis VIII., Pont. Max. jussu restitutum atque editum. Romae, 1595, fol.** Eine andere Ausgabe dieses Bischofbuches wurde zu Paris im Jahre 1664 herausgegeben unter dem Titel: **Pontificale Romanum Clementis VIII. primum, nunc denuo Urbani VIII. auctoritate recognitum.** Ich habe den Bischofseid in beiden Ausgaben verglichen und keine Verschiedenheit entdeckt. Ich werde ihn deßhalb hersetzen, wie er S. 79 der ersteren und S. 69 der letzteren Ausgabe befindlich ist [64]).

„Ego N. Electus Ecclesiae N. ab hac hora in antea fidelis, „et obediens ero beato Petro Apostolo, sanctaeque Romanae „Ecclesiae et Domino nostro, Domino N. Papae N. suisque suc-„cessoribus canonice intrantibus. Non ero in consilio, aut con-„sensu, vel facto, ut vitam perdant, aut in eos violenter manus „quomodolibet ingerantur; vel injuriae aliquae inferantur, quovis „quaesito colore. Consilium vero, quod mihi credituri sunt, per „se, aut Nuntios suos, seu litteras, ad eorum damnum, me sciente, „nemini pandam. Papatum Romanum et Regalia sancti *Petri* „adjutor eis ero ad retinendum et defendendum, salvo meo ordi-

---

sonen solche Grundsätze gehabt und darnach gehandelt haben, ist nur zu wohl gegründet; allein es wird von den Katholiken bestritten, daß weder eine allgemeine Kirchenversammlung, noch der römische Stuhl, der eigentlich nur *in Cathedra* als solcher anerkannt wird, je solche Lehren für Lehren der Kirche erklärt habe.“ Wenn sie sie aber auch nicht für Lehren der Kirche erklärt haben, haben sie sie nicht für die Kirchenzucht der römischen Kirche erklärt? — Wenn solche Dinge von allgemeinen Kirchenversammlungen erklärt, und überdies solche Erklärungen Regeln der Handlungsweise werden, was hilft es Jenen, die die Handlung fühlen, ob sie unter dem Namen der Lehre oder der Kirchenzucht geschehe? — Wenn Jemand niedergehauen wird, hält er es wohl für nöthig zu fragen, ob der Knüttel von Ulmen- oder von Eichenholz sei? —

64) Verschiedene englische Uebersetzungen sind bereits von diesem Eid gegeben worden; doch ist mir nicht bewußt, daß die englische Urschrift vor Kurzem öffentlich bekannt gemacht worden wäre. Ich gebe ihn blos lateinisch, weil über den Sinn einiger Stellen gestritten worden ist.

„ne [65]), contra omnem hominem. Legatum Apostolicae sedis in „eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus „adjuvabo. Jura, honores, privilegia et auctoritatem Sanctae „Romanae Ecclesiae, Domini nostri Papae et successorum prae- „dictorum conservare, defendere, augere, promovere curabo.

---

65) Von den Worten *salvo meo ordine* finden wir S. 10 der Anmerkungen zu Hrn. J. C. Hippisley's Rede vom 24. April 1812 folgende, aus Vater O'Leary's Antwort an den Bischof von Cloyne entlehnte Erklärung. Er sagt: „Mitten darin ist mit ausdrücklichen Worten eine Vorbehaltsklausel eingeschaltet, welche sich auf die Würde der katholischen Bischöfe bezieht und ihre Unterthanenpflicht gegen die betreffenden Landesherren mit dem dem Oberhirten gebührenden kirchlichen Gehorsam verbindet: „*Salvo meo ordine*." Diese Klausel hebt jede Schwierigkeit und läßt den Zepter in der Fürsten Hand, während sie das Rauchfaß in der des Papstes läßt." — Jeder, der diese Erklärung der Klausel salvo meo ordine lies't, von welcher hier gesagt wird, daß sie „eingeschaltet" worden sei, wird den Schluß machen, sie sei neuerdings eingeschaltet worden, und zwar als eine Vorbehaltsklausel der Unterthanenpflicht gegen den König. Aber sie ist so weit entfernt, eine neuere Einschaltung zu sein, daß sie überall und von jeher im Bischofseide befindlich gewesen ist. Die Ausgabe, aus welcher die Abschrift im Text genommen ist, wurde zu Rom im Jahr 1595 unter Autorität des Papstes Clemens VIII. gedruckt. Sie steht auch wieder in der im Jahr 1664 unter Autorität des Papstes Urban VIII. herausgekommenen Ausgabe. Gleichfalls befindet sie sich auch in Ausgaben, die vor dem Jahr 1595 erschienen sind, z. B. in der von Venedig von 1561. So muß sie auch in Handschriften des Bischofsbuches enthalten gewesen sein; denn die Vorrede zu der Ausgabe von 1595 erklärt, daß „nihil ab antiquis Pontificalium codicibus — alienum aut discrepans *irrepserit*." Folglich kann die Klausel „*salvo meo ordine*" nicht eingeschaltet worden sein als eine Vorbehaltsklausel der Unterthanenpflicht gegen die protestantischen Könige von England. Ueberdies hätte sie eine Vorbehaltsklausel der Pflicht gegen den König sein sollen, so würde diese nicht durch „salvo meo *ordine*", sondern durch „salvo meo *rege*", oder durch einen ähnlichen Ausdruck gegeben worden sein. Es kann kein Zweifel sein, daß unter „ordine" zu verstehen ist „ordine *monastico*". In früheren Zeiten, als dieser Eid zuerst gebraucht wurde, trug sich's selten zu, daß Jemand zum Bischof eingeweiht ward, der nicht zuvor zu irgend einem Mönchsorden gehört hatte, dessen Rechte zu vertheidigen er sich insbesondere verpflichtet hatte; denn auf diese hielten die Mönchsorden sehr eifrig. Wenn man nun dem Papste den Gehorsamseid schwur, so erachtete man es für nöthig, zu bedingen, daß dieser Gehorsam die Vorrechte seines eigenen Ordens nicht beeinträchtigen sollte. Allein die Behauptung, diese Klausel sei zum Vorbehalt der Unterthanenpflicht gegen den König von England eingeschaltet worden, ist so thörigt, daß wir uns mit Recht wundern müssen, wie sie je Glauben finden konnte.

„Neque ero in consilio, vel facto, seu tractatu, in quibus contra „ipsum Dominum nostrum, vel eandem Romanam Ecclesiam aliqua „sinistra, vel praejudicialia personarum, juris, honoris, status et „potestatis eorum machinentur. Et, si talia a quibuscumque tra„ctari, vel procurari novero, impediam hoc pro posse, et quanto „citius potero, significabo eidem Domino nostro, vel alteri, per „quem possit ad ipsius notitiam pervenire. Regulas sanctorum „Patrum, decreta, ordinationes, seu dispositiones, reservationes, „provisiones et mandata apostolica totis viribus observabo et fa„ciam ab aliis observari. Haereticos, schismaticos et rebelles „eidem Domino nostro, vel successoribus praedictis pro posse „persequar et impugnabo[66]). Vocatus ad synodum, veniam, nisi „praepeditus fuero canonica praepeditione. Apostolorum limina „singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo; et Domino „nostro ac successoribus praefatis rationem reddam de toto meo „pastorali officio ac de rebus omnibus ad meae Ecclesiae statum, „ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae „fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim „mandata Apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime

---

66) Die Auslassung dieser Stelle „geruhte" Papst Pius VI. durch ein im Juni 1791 erlassenes Rescript den irländischen Bischöfen „huldreich zu verwilligen". (Siehe Anmerk. XVI. zu Hrn. J. E. Hippisley's Anhang.) Da sie nun die Wahl haben, so schließe ich, daß sie dieselben wirklich auslassen, obschon wir keinen bestimmten Beweis dafür haben, da der Eid nicht öffentlich vor Gerichtsstätte abgelegt wird, sondern der ausgewählte Bischof vor dem einweihenden Erzbischof knieend, ihn (wie vorgeschrieben ist) de verbo ad verbum ablies't. Allein die Kardinäle, welche das Gutachten seiner Heiligkeit mittheilten, trösteten jene Bischöfe über diese Auslassung durch die Erklärung, daß „unter der Verfolgung und dem Widerstand gegen Ketzer, welche die Bischöfe unternähmen, ihre Sorgfalt und Bemühungen zu verstehen seien, die Ketzer von ihrem Irrthum zu überzeugen und ihre Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche zu bewirken". (Ebendas.) Gleicherweise setzt Dr. Delahogue (S. 263.), wo er den dritten Kanon der vierten lateranischen Kirchenversammlung anführt, nach den Worten „*Haereticis exterminatis*" in Parenthese die Erklärung hinzu: „*id est*, *vi vocis expulsis.*" Nun, die Ausrottung der Ketzer durch die Kraft der Worte ist eine zu schwere Aufgabe für die römische Kirche. Und da Ketzer durch den Herrn Papst für Rebellen erklärt sind, so beweis't der Bischof, der schwört „pro posse persequar et impugnabo," sicher keine sehr väterliche Sorgfalt.

„exequar. Quod si legitimo impedimento detentus fuero, prae- „fata omnia adimplebo per certum Nuntium ad hoc speciale man- „datum habentem, de gremio mei Capituli, aut alium in dignitate „Ecclesiastica constitutum, seu alios personatum habentem; aut, „his mihi deficientibus, per dioecesanum Sacerdotem; et clero „deficiente omnino, per aliquem alium Presbyterum saecularem, „vel regularem, spectatae probitatis et religionis, de supradictis „omnibus plene instructum. De hujusmodi autem impedimento „docebo per legitimas probationes ad Sanctae Romanae Ecclesiae „Cardinalem Proponentem in Congregatione sacri Concilii [67]), „per supradictum Nuntium transmittendas."

„Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non ven- „dam, nec donabo, neque impignorabo; nec de novo infeudabo, „vel aliquo modo alienabo, etiam cum consensu Capituli Ecclesiae „meae, inconsulto Romano Pontifice. Et si ad aliquam alienatio- „nem devenero, poenas in quadam super hoc edita constitutione „contentas, eo ipso incurrere volo."

„Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia." [68])

Dies ist der Eid der Treue gegen den Papst in Rom, welcher von den römischen Bischöfen in Irland abgelegt wird mit den bereits bemerkten Abänderungen. Der Beweggrund zur Hauptabänderung, welche in Auslassung der Worte Haereticos, Schismaticos, u. s. w. besteht, wird in folgender Vorstellung an Papst Pius VI. angegeben [69]). „Die Erzbischöfe des Königreichs Irland stellten Sr.

---

67) Statt der Worte „*Cardinalem proponentem in Congregatione sacri Concilii*" stehen jetzt die Worte „*Cardinalem praefectum sacrae Congregationis de propaganda fide.*" Der Grund dieser Abänderung ist, daß das Collegium *de propaganda fide* dasjenige ist, mit welchem die römischen Prälaten in Irland ihren Briefwechsel führen, wie aus dem in Anmerk. XVI. des oben angeführten Anhangs eingeschalteten Brief erhellet.

68) Diesem Eid fügen die römischen Bischöfe in Irland noch Folgendes hinzu: „Haec omnia et singula eo inviolabilius observabo, quo certior sim in illis nihil contineri, quod fidelitati meae erga Serenissimum Magnae Britanniae et Hiberniae Regem, ejusque ad thronum successores debitae, adversari possit." Siehe Hrn. J. C. Hippisley's Nachtrag zum Anhang, S. 24. Diese Zugabe macht mit der in Anmerk. 66 bestimmten Auslassung und der in Anmerk. 67 angeführten Abänderung die ganze Summe des Unterschieds aus zwischen der jetzt in Irland gebräuchlichen Form und jener, welche im Pontificale Romanum abgedruckt ist.

69) Anmerk. XVI. zu Hrn. J. C. Hippisley's Anhang zu seiner Rede von 1810.

Heiligkeit vor, wie aus Unwissenheit oder Bosheit einiger Personen gewisse in der römisch-katholischen Kirchenordnung vorgeschriebene Ausdrücke [70]) des von Bischöfen bei ihrer Einweihung und von Erzbischöfen bei Empfang des Palliums abzulegenden Eides gemißdeutet worden sind; und dies hat neue Verlegenheiten jenen hinzugefügt, welche sie täglich in einem Königreiche erfahren, wo die katholische Religion nicht die Staatsreligion ist. Deßhalb bäten sie demüthig, ob es Sr. Heiligkeit nicht dienlich scheinen möchte, sich durch eine Handlung seiner apostolischen Wachsamkeit zur Anwendung eines Mittels herabzulassen." Das Mittel selbst ist bereits angegeben worden; aber der Grund, warum den Titular-Erzbischöfen von Irland ein Mittel nöthig schien, ist einer näheren Beachtung nicht unwerth. Die „Verlegenheiten," in welche sie in dieser Hinsicht gesetzt würden, entständen, wie sie selbst erklären, daher, weil „die katholische Religion nicht die Staatsreligion" sei. Folgt nicht daraus, daß, wäre die katholische Religion die Staatsreligion, diese Verlegenheiten nicht statt finden würden? — Müssen wir also nicht schließen, daß, wäre die katholische Religion im Jahre **1791** die Staatsreligion in Irland gewesen, es nicht nöthig geschienen haben würde, sich um die Auslassung des Satzes **„Haereticos, Schismaticos et Rebelles eidem Domino nostro, vel successoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo"** zu verwenden. Auch würde es dann nicht nöthig gewesen sein, die milde Auslegung anzuwenden, welche diesen Worten neulich gegeben worden ist. Das **„pro posse persequar"**

* Der eigentliche Tag der Vorstellung ist nicht bekannt; da aber des Papstes Antwort vom 9. Januar 1791 datirt ist, so muß die Vorstellung gleich zu Anfang dieses Jahres gemacht worden sein. Um diese Zeit war die Katholische Frage, wie man es nannte, der Gegenstand einer eifrigen Nachforschung in Irland; und da die am meisten angefochtene Stelle im Bischofseide die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, so war es klug gedacht, sich in dieser Sache an den Papst zu wenden.

70) Dies ist wirklich ein starker Irrthum für eine von römischen Erzbischöfen gemachte Vorstellung. Nicht die römische Kirchenordnung, sondern das römische Bischofsbuch enthält den Bischofseid. Das **Rituale Romanum** enthält die Vorschrift der Geschäfte, welche die den Gemeinden vorstehenden Geistlichen als Pfarrer in ihren betreffenden Kirchspielen verrichten. Das **Pontificale Romanum** aber schreibt die Formeln vor zur Ordination der Geistlichen, zur Einweihung der Bischöfe, Aebte u. s. w.

würde, wäre die katholische Religion die bestätigte in Irland, einen ganz andern Sinn haben, als es jetzt hat, da die katholische Religion dort eingeschränkt ist. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß, wenn auch die angefochtene Stelle jetzt ausgelassen wird, sie einst nach Gutdünken der römischen Bischöfe selbst wieder hergestellt werden kann. Sie ist ein ursprünglicher Theil dieses Eides; und wenn der Papst ihre Auslassung „huldreich zu verwilligen geruhte" wegen den Verlegenheiten der römischen Bischöfe in Irland, so kann doch, wenn jene Verlegenheiten einmal gehoben werden sollten, der Wiederherstellung dieser Stelle nichts im Wege stehen.

Aber auch außer jener angefochtenen Stelle enthält der Bischofseid noch genug, was Vorwürfe verdient in einem protestantischen Staate. Diese Vorwürfe werden aber auch nicht durch die Schlußformel gehoben, welche im Jahr 1791 dem Eide hinzugefügt wurde, nämlich: „Alles und Jedes, was in diesem Eide enthalten ist, will ich um so unverbrüchlicher halten, als ich fest überzeugt bin, daß nichts darin enthalten ist, was meiner schuldigen Treue gegen den allergnädigsten König von Großbritanien und Irland und seine Nachfolger auf dem Throne widersprechen kann." [71]) Zuvörderst enthält dieser Zusatz eine erneute Erklärung, „Alles und Jedes," was im vorangehenden Eid enthalten ist, unverbrüchlich zu halten. Zweitens zeigt schon der Umstand, daß es dienlich schien, die Verträglichkeit dieses Treueides gegen den Papst mit dem Unterthaneneid gegen den König zu versichern, daß diese beiden Eide in der Meinung Anderer nicht mit einander verträglich seien. Und wenn einem Eide, der von einem Theil abgelegt wird, eine Vorbehaltsklausel zur Befriedigung eines andern Theils hinzugefügt wird, so ist es doch besonders nöthig, daß derjenige Theil befriedigt werde, um deßwillen sie hinzugefügt wurde, oder die Klausel selbst wird nutzlos. Ferner ist eine Zweideutigkeit in dem Ausdruck „allergnädigster König von Großbritanien und Irland und seine Nachfolger auf dem Throne." In dem Unterthaneneid versprechen wir „treuen Gehorsam zu bewahren Sr. Majestät dem König Georg," und in dem Abschwörungseid erklären wir, daß „unser Oberherr, der König Georg der gesetzliche und rechtmäßige König des Reiches ist." Allein die Vorbehaltsklausel des Bischofseides ist so allgemein, daß sie

71) Die lateinische Formel ist bereits in Anmerkung 68 angeführt worden.

sich ebenso gut auf jede andere Herrscherfamilie anwenden läßt, als auf das Haus Braunschweig. Ich sage nicht, daß diese Zweideutigkeit absichtlich sei; aber wenn wir eine Sicherstellung verlangen, so ist es nöthig zu untersuchen, ob das, was uns als solche angeboten wird, dieselbe wirklich auch verschaffe. So möchte ich auch keineswegs behaupten, daß die Bischöfe, welche diesen Eid schwören, sich seiner Unverträglichkeit mit dem gegen den König bewußt seien. Allein ohne die Absicht zu haben, ihr Gewissen zu verletzen, können wir es wagen zu erklären, daß der Bischofseid, auch in seiner gegenwärtigen Gestalt, ganz unverträglich ist mit der Unterthanenpflicht, die wir unserm Oberherrn, dem König Georg schuldig sind. Wenn wir schwören, treu und gehorsam (**fidelis et obediens**) zu sein — **Domino nostro, Domino Papae N. suisque successoribus canonice intrantibus**, so nehmen wir wenigstens einen Theil der Unterthanenpflicht zurück, zu welcher wir uns durch die Worte bekennen: „Ich will Sr. Majestät, dem König Georg aufrichtigen und treuen Gehorsam leisten.“ Wer schwört: „**mandata apostolica totis viribus observabo**,“ ist gebunden, dem Papste zu gehorchen, wie sehr auch immer dieser Gehorsam dem, welchen er seinem König schuldig ist, widerstreiten mag. Wer in Bezug auf den Papst schwört: „**consilium quod mihi credituri sunt, per se aut nuntios suos, seu literas, ad eorum damnum, me sciente, nemini pandam**,“ kann nicht folgerecht in Bezug auf Se. Majestät, den König Georg schwören: „Ich will mir möglichste Mühe geben, zu entdecken und Sr. Majestät und seinen Nachfolgern anzuzeigen allen Verrath und verrätherischen Briefwechsel, von welchen ich erfahren werde, daß sie gegen ihn oder einen derselben gerichtet sind.“ Wer schwört: „**Jura, honores, privilegia et auctoritatem Sanctae Romanae Ecclesiae, Domini nostri Papae, et successorum praedictorum, conservare, defendere, augere et promovere curabo**,“ muß dies auf Kosten der Treue gegen seinen rechtmäßigen Oberherrn schwören.

Es ist wahr, daß das zur **Propaganda** gehörige Kardinals-Collegium in einem aus Rom vom **23**sten Juni **1791** datirten Brief an die römischen Erzbischöfe in Irland folgende Erklärung machte:[72])

72) Siehe Anmerk. XVI. des Anhangs zu Hrn. J. C. Hippisley's Rede von 1810.

„Der römische Stuhl lehrte nie, daß man den Andersdenkenden keine Treue halten solle, daß ein Eid gegen einen von der katholischen Gemeinschaft getrennten König verletzt werden könnte.“ Wenn aber auch der römische Stuhl nie lehrte, daß die katholischen Unterthanen ketzerischer Fürsten ihre Eide gegen dieselben verletzen sollen, so hat doch der römische Stuhl durch seine Handlungsweise gezeigt, daß er den Eid gegen einen König für etwas ganz Geringfügiges halte, wenn er mit einem gegen den Papst in Widerstreit steht. Würde sonst wohl der Papst den Unterthaneneid für nichtig erklärt haben, welchen die katholischen Unterthanen Elisabeth's ihrer Königin geschworen hatten? — Der Papst kann zwar dispensiren, und doch mag Niemand die Dispensation benutzen. Der Einzelne kann sich selbst gebunden fühlen, auch dann, wenn der allgebietende Oberpriester ihn von der Verbindlichkeit losgesprochen hat. In der That, schon der Widerwille, welchen die Katholiken dieses Landes bei manchen Gelegenheiten gegen die Ablegung von Eiden gezeigt haben, ist an sich schon ein hinlänglicher Beweis, daß sie sich selbst für gebunden halten durch einen abgelegten Eid. Daß aber das Nichthalten der Treue gegen Ketzer ein anerkannter Grundsatz bei ihnen sei, ist eine Behauptung, welche nicht ohne große Ungerechtigkeit gemacht werden kann. Wirklich, wenn ich nach meiner eigenen persönlichen Erfahrung urtheilen soll, hat man nicht mehr Ursache, an der Ehre und Rechtschaffenheit der Katholiken in Allem, was den Verkehr des gemeinen Lebens betrifft, zu zweifeln, als an der Ehre und Rechtschaffenheit der Protestanten selbst. Aber jene Unregelmäßigkeit der Regierungsform in Religionssachen, jene auswärtige Gerichtsbarkeit in geistlichen Dingen theilt ihre Unterthanenpflicht und macht sie dem Papst unterwürfig, während sie dem König gehorsam sein sollen und auch wahrscheinlich sein wollen. Die Dazwischenkunft einer auswärtigen Anhänglichkeit bewirkt einen beständigen Abzug an ihrer heimischen. Die theoretische Unterscheidung zwischen geistlichem Gehorsam gegen den Papst und weltlichem gegen den König kann bei Ausübung nicht immer beobachtet werden; und sie können leicht etwas fälschlich für eine geistliche Angelegenheit halten, was ihr Landesherr für eine weltliche betrachtet. In einer solchen Verlegenheit wird man der Macht, welche über die Seele gebietet, eher gehorchen, als jener, welche blos den Körper in Anspruch nehmen kann. Die Ausrede, welche sie öfters machen, als erkennten die protestantischen Absonderlinge ebenso wenig, als sie selbst, des

Königs Obergewalt in geistlichen Angelegenheiten an, gehört nicht zur Sache; denn die protestantischen Absonderlinge erkennen kein auswärtiges Haupt an; wem sie nun auch immer die Leitung ihrer geistlichen Angelegenheiten anvertrauen mögen, so sind diese Personen alle Unterthanen seiner Majestät. Und wenn die Katholiken in unserm Lande sich gleichfalls von aller auswärtigen Gerichtsbarkeit lossagen, wenn sie sich vereinigen wollten, einen Papst aus ihrer Mitte zu erwählen, der ein Landeskind und Unterthan seiner Majestät wäre, dann würden sie als Staatsbürger mit den protestantischen Absonderlingen auf gleicher Stufe stehen. Dann könnten sie den Eid der Obergewalt schwören, der blos verneinend ist und nur die Verwerfung auswärtiger Einmischung beabsichtigt. Ihre Kirchenzucht ist, wie sie selbst wiederholt erklärt haben, kein Gegenstand allgemeiner Verbindlichkeit. Sie könnten also die bestehenden Lehren ihrer Kirche beibehalten, und nur ihre Kirchenzucht nach den Erfordernissen der gegenwärtigen Umstände neugestalten. Sie könnten fortfahren, sich selbst als gute Katholiken zu achten, und doch dabei aufhören, Papisten zu sein.

V.

Diese Bemerkungen über den verderblichen Einfluß der vom römischen Stuhl in anderer Fürsten Länder ausgeübten Autorität mag eine Darstellung dessen beschließen, was Kaiserin Katharina II. in dieser Sache that, eine Frau, die unter Allen, die je auf dem Thron saßen, die Staatskunst am gründlichsten verstand. Als die Theilung Polens eine beträchtliche zur katholischen Religion sich bekennende Volksmenge unter ihren Zepter gebracht hatte, nahm sie sich vor, für deren geistliche Bedürfnisse auf eine Art zu sorgen, welche dem Staate keinen Nachtheil brächte. Sie faßte daher den Entschluß, einen päpstlichen Stuhl in ihrem eigenen Reiche zu gründen und so mit einem Mal allen auswärtigen Einfluß abzuschneiden. Die Verordnung, welche sie zu diesem Zweck erließ, ist vom 17ten Januar 1782 datirt, und von J. C. Hippisley im Anhang zu seiner Rede von 1810, wie in den Anmerkungen zu jener von 1812 mitgetheilt worden [73]).

---

73) Siehe Anmerk. XX. des ersteren, oder Seite 85 der letzteren.

dieser so schätzbaren Urkunde will ich den ersten, zweiten, dritten, fünften, achten, zehnten, elften und dreizehnten Artikel hersetzen, weil sie diejenigen sind, welche auf unseren Gegenstand den meisten Bezug haben.

„I. — Wir erheben die Stadt Mohilow, die Hauptstadt des Regierungsbezirkes gleichen Namens, zu einem Erzbisthum der römisch-katholischen Religion, und schließen in die Gerichtsbarkeit ihres Erzbisthums alle Kirchen und Klöster der genannten Religion ein, welche sich in den Regierungsbezirken von Mohilow und Polotski befinden, sowie die unserer beiden Hauptstädte und in allen andern Theilen des Russischen Reiches."

„II. — Wir ernennen[74]) den Bischof Stanislaus Tsches Tschersowitsch gnädigst zum Erzbischof der römisch-katholischen Kirche zu Mohilow."

„III. — Um denselben in seinen Amtsverrichtungen zu unterstützen, setzen wir einen Coadjutor ein und erheben zu dieser Würde den Abt Johann Benislaschi, Domherrn der erzbischöflichen Kirche zu Mohilow und Superior von Danburg; und wir haben Befehl gegeben, daß zu seiner Erhebung auf den bischöflichen Sitz Maßregeln genommen werden sollen." [75])

„V. — Der Erzbischof der römisch-katholischen Kirche zu Mohilow soll keinen Befehl von irgend einer Person annehmen, als nur von uns und unserem Staatsrath." [76])

„VIII. — Die Anstellung der Superioren und Vorsteher von Klöstern, der Pfarrer der Kirchspiele und alle Beförderungen zu geistlichen Würden der römisch-katholischen Religion soll im ganzen Umfange des Russischen Reiches vom Willen des Erzbischofs abhängen, den wir eingesetzt haben[77]); und wir befehlen ihm,

---

74) Hier ist wirkliche Besetzung, nicht ein bloßes *Veto;* obgleich gerade diese von den römischen Bischöfen in Irland verweigert wird. Auf gleiche Weise hat der König von Preußen die römischen Bisthümer in seinen Landen, sowohl in Schlesien als Polen, immer wirklich besetzt. Ebenso setzt auch der König von Großbritannien den römischen Bischof von Kanada ein.

75) Hier ist wiederum die ganze Macht, die Bisthümer zu besetzen, bei der Krone.

76) Hierdurch wird der Einfluß des Papstes auf das russische Reich ganz und gar vernichtet.

77) So wurde der Erzbischof von Mohilow zum Metropolitan aller die

entweder in Person, oder durch seinen Coadjutor alle vorgenannten Superioren und Pfarrer zu untersuchen, diejenigen in ihren Aemtern zu lassen, welche von Geburt unsere Unterthanen sind, oder geworden sind, andere dergleichen anzustellen, und diejenigen zu entlassen und fortzuschicken, welche aus fremden Ländern kamen, auch nicht zu dulden, daß in Zukunft einer derselben hereinkomme, die Rückkehr ihnen verbietend unter der Strafandrohung, wegen Ungehorsams gegen die Befehle der höchsten Landesregierung gerichtlich belangt zu werden." [78])

„X. — Wir bestätigen das in unserer, unterm 3ten Juli 1779 an den Oberstatthalter von Weiß-Rußland, und unterm 31sten Januar 1780 an alle Oberstatthalter gerichteten Verordnung ausgedrückte Verbot, Geistlichen von fremder Anstellung den Eintritt in unsere Grenzen nicht zu gestatten [79]); und ordnen an, daß, wo sich auch nur einer von ihnen blicken läßt, derselbe, unter Androhung der Auslieferung an unsere Kriegsgerichte zur Verurtheilung nach den Gesetzen, zurückgeschickt werden soll; und daß endlich alle jene, welche dergleichen Personen gegen diese Verordnung ohne Erlaubniß des Erzbischofs aufnehmen, den betreffenden Gerichten zur Bestrafung nach den Gesetzen überliefert werden sollen."

„XI. — Wir befehlen, daß alle geistlichen Orden der römisch-katholischen Religion ganz allein vom Erzbischof zu Mohilow, von seinem Coadjutor und seinem Consistorium abhängen und sich nicht erdreisten sollen, sich irgend einer andern geistlichen Macht außerhalb unseres Reiches zu unterwerfen [80]), jener Macht einen Theil ihrer Einkünfte zu übersenden, oder eine Verbindung mit ihr zu unterhalten, unter Strafe gerichtlicher Belangung wegen Ungehorsams gegen die Gesetze der obersten Landesregierung."

---

römisch-katholische Religion bekennenden Russen gemacht. Und da durch den fünften Artikel ihm verboten war, einen Befehl von irgend einer Person anzunehmen, als nur von der Kaiserin und dem Staatsrath, so wurde er ein vom Papste völlig unabhängiger Metropolitan.

78) Eine sehr weise Maßregel zur Verhütung fremden Einflusses und fremder Ränke.

79) Hier hat die Bestallung durch den Papst ihre völlige Endschaft erreicht.

80) Hier zeigt sich ein völliger Umsturz der angemaßten Obergewalt des Papstes.

„XIII. — Wir bestätigen unsere vorigen Verordnungen, welche die Annahme jeder päpstlichen Bulle und jeder in des Papstes Namen gesandten Zuschrift verbieten, und befehlen, daß dieselben an unseren Staatsrath eingesandt werden sollen, welcher, nachdem er ihren Inhalt untersucht und hauptsächlich erforscht hat, ob irgend etwas gegen die Gesetze des Russischen Reiches, oder gegen die Rechte der uns von Gott verliehenen kirchlichen Macht in denselben zu finden sei, verbunden sein soll, uns sein Gutachten mitzutheilen, und unsere Erlaubniß oder Verbot zur öffentlichen Bekanntmachung dieser Bulle oder Zuschrift zu gewarten.“ [81])

Durch dieses Meisterwerk der Staatskunst befreite sich die Kaiserin Katharina selbst mit einemmale von jener fremden Einmischung in die geistlichen Angelegenheiten ihres Reiches, deren verderblichen Einfluß sie gar wohl einsah. Es ist wahr, dem Papste war es erlaubt, dem neuen Metropolitan durch den Kardinal Archetti ein Pallium überreichen zu lassen. Allein so glanzvoll solche Ceremonien auf der einen Seite sind, so unbedeutend sind sie auf der andern. Wer ihn auch mit dem Pallium zierte, oder nur in das Bischofsgewand einkleidete, seine wirkliche Einsetzung verdankte der Metropolitan von Mohilow der Autorität seiner rechtmäßigen Gebieterin. Damit aber auch jene Ceremonie nicht gemißdeutet oder mißbraucht werden könnte, so brauchte die Kaiserin die Vorsicht, bei der Feierlichkeit selbst gegenwärtig zu sein.

Es erhellet also, daß es keine Papisten mehr im russischen Reiche giebt, obgleich sie in ihrer eigenen Meinung noch ebenso gute Katholiken sein mögen, wie zuvor. Der Metropolitan von Mohilow kann durch Einweihung der andern Bischöfe die Bischofswürde in ihrem geistlichen Sinne fortpflanzen, wie dieselbe in protestantischen Ländern auch fortgepflanzt wird. Und die katholischen Bischöfe in

---

81) Obschon die Kaiserin die Annahme jeder päpstlichen Bulle von Seite des Erzbischofs zuvor verboten hatte, so war es doch, da sie den Papst an einer Zusendung nicht verhindern konnte, eine weise Vorkehr, zu verordnen, daß, im Fall eine Bulle gesandt werden würde, sie blos vom Staatsrath angenommen werden sollte, um seinen Bericht darüber an die Kaiserin zu erstatten. Und wenn diese dann die Bekanntmachung einer solchen Schrift erlaubte, so erhielt sie ihre Autorität von der Beherrscherin des Landes, und nicht von einem fremden Fürsten.

Rußland bedürfen des päpstlichen Beistandes ebenso wenig, als die protestantischen in England und Irland. Auch würden die katholischen Bischöfe in unserem Lande dieses Beistandes nicht bedürfen, wenn sie nur darein willigen wollten, die Verwaltung ihrer Kirche auf dieselbe Grundlage zu stützen, wie in Rußland, in Preußen und in unserer Provinz Kanada. Das Beispiel dreier verschiedener Monarchen, welche, nicht in Verbindung mit der römischen Kirche, die Besetzung katholischer Bisthümer für sich allein ausüben, dürfte sicher genügen, ihre religiösen Bedenklichkeiten zu heben. Allein die amtlichen Erklärungen der Titularbischöfe von Irland [82]) geben, um nichts von Dr. Dromgoole's Adresse an das katholische Gericht zu sagen [83]), keine Hoffnung, daß sie sich je zu einer Anordnung verstehen werden, welche für die Wohlfahrt aller Parteien so nöthig ist. Denn es ist ganz unmöglich, daß diejenigen, deren Anhänglichkeit getheilt ist, so gute Unterthanen sein können, als jene, deren Anhänglichkeit ungetheilt ist.

So wäre nun die Untersuchung über die Kirchenautorität, wie sie einerseits von der englischen und andererseits von der römischen Kirche ausgeübt wird, so weit gebracht, daß wir den Schluß ziehen können. Und es wird sicher kein Zweifel mehr bleiben, daß die von letzterer ausgeübte Autorität mit der Wohlfahrt sowohl anderer Kirchen, als anderer Staaten unverträglich sei. Bei der Führung dieses Beweises bin ich durch die Verbindung der Kirche und des Staates in diesem Lande zur Untersuchung in der Ueberschrift dieses Kapitels nicht versprochener Gegenstände geleitet worden. Allein ihre Wichtigkeit zur gegenwärtigen Zeit macht es unnöthig, ihre Einführung zu vertheidigen.

---

82) Siehe Anmerk. VI. u. VII. des Anhangs zu Hrn. J. C. Hippisley's Rede von 1810.

83) Dr. Dromgoole's Adresse an das katholische Gericht vom 8. Dezbr. 1813, welche zuerst in der „Dubliner Abendpost" gedruckt ward, wurde im „Protestantischen Sachwalter" für den Februar 1814 wieder abgedruckt. Sie verdient wohl ein aufmerksames Durchlesen, obschon sie viel zu lang ist, um hier eingerückt zu werden.

Anhang.

Anmerkung A.

Die in der vergleichenden Darstellung untersuchte Kirchenautorität wird beschränkt auf die Autorität in *Glaubensstreitigkeiten*.

Die Leser der vergleichenden Darstellung werden ersucht, immer in Gedanken zu behalten, daß sich das achte Kapitel auf die Autorität unserer Kirche in *Glaubens*streitigkeiten bezieht, wie es ausdrücklich im zwanzigsten Artikel, der am Anfang dieses Kapitels angeführt ist, bestimmt wird. Wir haben es daher nicht mit der Autorität zu thun, welche unsere geistlichen Gerichtshöfe in *weltlichen* Gegenständen, oder in Streitigkeiten *irgend einer* Art ausüben, sondern blos mit denen über Glaubensartikel. Der Mangel an gehöriger Aufmerksamkeit auf diese nothwendige Unterscheidung hat verschiedene Irrungen erzeugt; und man hat unserer Kirche die Ausübung einer Autorität untergeschoben, welche sie weder *ausübt*, noch ausüben *kann*. Wenn unsere geistlichen Gerichtshöfe eine Autorität in *weltlichen* Dingen ausüben, mag sie sich nun auf Testamente, Ehescheidungen, Streitigkeiten über den Zehnten, oder irgend andere Streitigkeiten außer denen des *Glaubens* beziehen, so üben sie ihre Autorität ohne Unterschied über Mitglieder der Landeskirche und über Absonderlinge aus. Und da jeder Gerichtshof Mittel in Händen haben muß, seinen Verordnungen Folgeleistung zu verschaffen, so muß eine Verachtung des geistlichen Gerichtshofes in *solchen* Fällen mit Kirchenstrafen geahndet werden, welches auch die Religion sein mag, zu welcher der beleidigende Theil gehört. Auf diese Weise können Absonderlinge ebenso gut, als Kirchenmitglieder, für eine Verachtung des Gerichtshofes zuvörderst mit Aus-

schluß von der Kirchengemeinschaft, und sodann überdieß mit jenen Strafen belegt werden, welche die weltliche Macht zur Unterstützung der geistlichen verfügt, widrigenfalls die Ausschließung eines Absonderlings ein bloßes **brutum fulmen** sein würde. Doch die Sache verhält sich anders, wenn unsere geistlichen Gerichtshöfe ihre Autorität über jene ausüben, welche die Glaubensartikel der Landeskirche bestreiten; denn die Ausübung dieser Autorität beschränkt sich blos auf Solche, welche zu dieser Kirche gehören, indem die Absonderlinge jeglicher Art, sowohl in dem freien Bekenntniß ihres religiösen Glaubens, als in der freien Ausübung ihres Gottesdienstes, durch die Landesgesetze beschützt und dadurch von der Gerichtsbarkeit der geistlichen Gerichtshöfe in Gegenständen des Glaubens und Gottesdienstes ausgenommen sind. Auch fordert die englische Kirche keine ausgedehntere Autorität in solchen Fällen, als sie wirklich hat; denn die Gesetze einer religiösen Gesellschaft, lediglich als solche betrachtet, beziehen sich unmittelbar auf Glauben und Gottesdienst. Und obschon die Erhaltung jeder Gesellschaft erfordert, daß ihre Mitglieder zum Gehorsam gegen ihre Gesetze angehalten werden, so kann doch keine Gesellschaft zu ihrer Erhaltung Gehorsam gegen ihre Gesetze von Seiten jener verlangen, welche nicht Mitglieder derselben sind. — Die in dieser Anmerkung enthaltenen Bemerkungen erleiden gleichfalls ihre Anwendung auch auf Alles, was im neunten und zehnten Kapitel hinsichtlich der Autorität oder Gerichtsbarkeit der englischen Kirche gesagt worden ist. Wir haben in der vergleichenden Darstellung nichts zu thun mit der Gerichtsbarkeit unserer geistlichen Gerichtshöfe in weltlichen Dingen.

Anmerkung B.

Die Schwierigkeit der Vertheidigung der von der englischen Kirche ausgeübten Autorität in Glaubensstreitigkeiten wird sehr vergrößert durch die Verschiedenheit der Parteien, gegen welche die Vertheidigung geführt werden muß, und durch die Mannigfaltigkeit der Anforderungen, welchen der Vertheidiger dieser Autorität ausgesetzt ist. Der im achten Kapitel der vergleichenden Darstellung eingeschlagene Weg ist der einzige, um allen Einwürfen zu begegnen.

Wer es unternimmt, die Autorität der englischen Kirche in Glaubensstreitigkeiten zu vertheidigen, setzt sich eine Aufgabe von viel größerer Schwierigkeit, als man gewöhnlich meint; denn er muß sie gegen zwei gerade entgegengesetzte Parteien vertheidigen und gegen beide folgerecht in seinen Antworten bleiben. Er hat sie auf der einen Seite gegen die Vorwürfe der römisch-katholischen Schriftsteller, und auf der andern gegen die der protestantischen Absonderlinge zu vertheidigen. Räumt er dem Recht des Privaturtheils in Religionsangelegenheiten zu wenig ein, so wird er von den letzteren beschuldigt, er vertheidige die von der römischen Kirche ausgeübte Unduldsamkeit. Räumt er dem Recht des Privaturtheils zu viel ein, so ist er in Gefahr, von anderen Seiten her eines Verrathes an der der Kirche Christi gebührenden Autorität angeklagt zu werden. Er muß also einen Standpunkt nehmen, der zwischen beiden Extremen in der Mitte liegt; denn nur auf einem solchen Standpunkt vermag er die Angriffe der beiden entgegengesetzten Parteien zurückzuweisen. Es war daher meine erste Sorge im elften Kapitel der vergleichenden Darstellung, einen solchen Standpunkt aufzufinden; und als ich ihn gefunden zu haben glaubte, ging meine Sorge zunächst dahin, mich in demselben so festzusetzen, daß ich die Angriffe der römisch-katholischen Schriftsteller auf der einen Seite und die der protestantischen Absonderlinge auf der andern

zurückschlagen konnte. Um den ersteren zu begegnen, unternahm ich zu beweisen, „daß die englische Kirche ihre Autorität in Glaubensstreitigkeiten nicht weiter ausdehne, als zu ihrer Selbsterhaltung nöthig sei; daß aber die römische Kirche ihre Autorität so weit ausdehne, daß sie die Rechte aller andern Kirchen mit Füßen trete." Um den letzteren zu begegnen, suchte ich darzuthun, „daß alle Protestanten, die Absonderlinge selbst nicht ausgenommen, ihre geistliche Autorität nach demselben Grundsatz ausüben und sie gerade soweit ausdehnen, als die englische Kirche." Hieraus zog ich den Schluß, daß auch die Absonderlinge in unserem Lande keinen Grund hätten, sich über die von der Landeskirche in Glaubensstreitigkeiten ausgeübte Autorität zu beklagen.

Zu gleicher Zeit nahm ich aber auch Rücksicht auf einen wesentlichen Einwurf, der gegen die Sache, in deren Ausführung ich begriffen war, nicht allein gemacht werden kann, sondern auch häufig gemacht worden ist, und hielt es für nöthig, diesem Einwurf vorzubeugen. Denn wäre derselbe triftig, so würde es durchaus unmöglich sein, die Autorität der englischen Kirche gegen die Angriffe der Absonderlinge zu vertheidigen. Die Anmaßungen der englischen Kirche würden dann ebenso weit getrieben worden sein, als jene der römischen; und ich hätte kein Mittel auffinden können, den Vorwurf zurückzuweisen, daß unsere Kirche, obgleich sie den Namen einer protestantischen führt, dennoch von Papismus angesteckt sei. Ist es (sagen die Absonderlinge) mit dem echten Protestantismus, welcher das Recht des Privaturtheils wiederherstellen wollte, vereinbar, die römische Kirche so nachzuahmen und eine Autorität zu fordern, die dieses Recht vernichtet? — Ist es (sagen sie) in der englischen Kirche, welche ihr Haupt ohne die Ausübung dieses Rechtes immer hätte erheben können, folgerecht, ihr eigenes Benehmen so ganz zu vergessen, daß man sie, da sie nun eine gesetzlich bestätigte geworden ist, ihrerseits auf die geistliche Herrschaft Anspruch machen läßt, von welcher uns die Reformation doch befreit haben soll? — Denn daß die Autorität unserer Kirche in Glaubensstreitigkeiten nicht eine bloße anordnende (wie sie bisweilen zu ihrer Vertheidigung genannt wird), oder eine solche sei, welcher blos Achtung gebühre, sondern eine Autorität von strenger Verbindlichkeit, muß Jedem einleuchten, der bedenkt, daß Ungehorsam gegen dieselbe Seitens der Geistlichen durch den Verlust ihrer kirchlichen Anstellung be-

straft werden kann. Es macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied, ob die Autorität unbedingt (absolut), oder bedingt (relativ) genannt werde, ob die Kirche, welche diese Autorität ausübt, sich selbst für untrüglich halte, oder nicht. Die Autorität wird ausgeübt; und die Personen, über welche sie ausgeübt wird, haben so wenig die Wahl, zu gehorchen, oder nicht, als sie dieselbe hinsichtlich einer Parlamentsakte haben. Es giebt daher nur einen Weg, die Schwierigkeit, in welche wir auf diese Art verwickelt werden, zu beseitigen, und dieser besteht darin, daß wir zu folgender Erklärung unsere Zuflucht nehmen. „Gestattet uns unser Gewissen die Erfüllung der Bedingungen nicht, welche von der Landeskirche gemacht werden, so können wir ihrer Gemeinschaft entsagen und das Christenthum unter irgend einer Gestalt bekennen, welche uns anzunehmen gut dünkt." *) Die Richtigkeit dieser Behauptung ist unwidersprechlich; denn das Gesetz des Landes, welches unserer Kirche Bestätigung verlieh, hat auch dem Glauben und Gottesdienst aller andern Christen vollkommenen Schutz verwilligt. Ob dieselbe Freiheit, sich von der bestätigten Kirche zu trennen, in den ersten Zeiten der Reformation auch statt fand, ist eine Frage, mit welcher ich mich (in diesem Werke) nicht zu befassen hatte. Ich verglich die englische und römische Kirche nach ihrem gegenwärtigen Zustand. Die Lage der römischen Kirche ist auch jetzt noch dieselbe, welche sie seit der Abhaltung des trientischen Concils immer gewesen ist; auch giebt es nach den Grundsätzen dieser Kirche keine Autorität, welche eine Abänderung bewirken könnte, außer einer andern allgemeinen Kirchenversammlung. Eine solche Autorität aber ist zur Veränderung der Lage der englischen Kirche nicht nöthig, und folglich hat sie auch wesentliche Aenderungen erlitten. Die jetzige Lage der Kirche in Bezug auf geistliche Macht ist ganz verschieden von ihrer Lage vor der Abschaffung der Klage De Haeretico comburendo. Diese Abschaffung geschah zur Zeit Karls II. Dann kam die Duldungsacte zur Zeit Wilhelms III., welche (wie in der Einleitung erklärt wird) ausdrücklich zur Erleichterung der „in der Religionsübung bedenklichen Gewissen" gemacht wurde. Und der so verliehene Schutz wuchs je länger je mehr, bis er zuletzt durch die Gottesverehrungsakte vollendet wurde. Es ist demnach eine unbestreitbare Thatsache, daß nach dem jetzigen Zustand der englischen Kirche

*) Siehe die vergleichende Darstellung, S. 128.

Jedem, der nach seinem Gewissen nicht Theil an ihrem Glauben und ihrem Gottesdienst nehmen kann, frei steht, aus ihrer Gemeinschaft auszuscheiden. Und das Bestehen dieser Freiheit genügt vollkommen, jedem Vorwurf zu begegnen, der unserer gegenwärtigen Ausübung der Kirchenautorität in Glaubensstreitigkeiten gemacht werden könnte. Denn obgleich es weder nöthig, noch nützlich ist, daß eine Religionsgesellschaft sich in den Glauben und Gottesdienst einer andern mische, so muß doch jede Gesellschaft eine Autorität über ihre eigenen Mitglieder haben, weil sie sich sonst bald auflösen würde. Sie muß die Macht haben, jene, welche beharrlich gegen ihre Vorschriften handeln, auszustoßen; und hatten die so ausgestoßenen Personen Aemter in der Kirche, so haben sie gar keine Ursache, sich über deren Verlust zu beklagen, da in jeder Gesellschaft Gehorsam gegen ihre Vorschriften eine Bedingung des Amtes ist. Allein dann müssen auch die aus der Gesellschaftt entfernten Personen als der Gerichtsbarkeit derselben entnommene betrachtet werden.

Dies waren die Grundsätze, nach welchen ich mich bemühte, die Autorität der englischen Kirche in Glaubensstreitigkeiten, wie sie dieselbe jetzt ausübt, zu vertheidigen; und diese Grundsätze wurden kurz bestimmt in folgenden Worten: „Wenn die englische Kirche über die einfache Handlung der Entfernung jener, welche die Bedingungen der Gemeinschaft verletzt haben, hinausgehen wollte, so würde sie mehr thun, als zu ihrer Selbsterhaltung nöthig ist; denn die Wohlfahrt einer Religionsgesellschaft in Glaubensangelegenheiten erfordert nichts weiter, als daß jene, welche dagegen handeln, von ihr ausgeschlossen werden. Hierauf sollte sich die Gerichtsbarkeit jeder Kirche in Glaubenssachen beschränken; und hierauf beschränkt sich auch die Gerichtsbarkeit unserer Landeskirche in Glaubenssachen. In den Glauben und Gottesdienst anderer Gesellschaften begehrt sie nicht sich zu mischen, sondern gesteht in der weitesten Ausdehnung Jedermann das Recht zu, Gott nach seiner Ueberzeugung zu verehren. Auch sind ihre eigenen Mitglieder sogar nicht gezwungen, gegen ihren Willen solche zu bleiben, wenngleich sie nothwendiger Weise Bequemung nach ihren Vorschriften von denen verlangt, welche in ihrer Gemeinschaft zu beharren vorziehen." *)

Von den Vertheidigern der römischen Kirche eine Erwiderung

*) Siehe S. 132 der vergleichenden Darstellung.

auf diese Stelle zu vernehmen, war ich gefaßt; denn sie steht in geradem Widerspruch mit den Grundsätzen ihrer Kirche. Kein Römling kann zugeben, daß sich die Gerichtsbarkeit der Kirche in Glaubenssachen blos auf ihre Mitglieder beschränke. „Ecclesia suam retinet jurisdictionem in omnes Apostatas, Haereticos et Schismaticos, quamquam ad illius corpus non jam pertineant.“ Dies ist die im Collegium zu Maynooth behauptete Lehre *). Dieselbe wird auch im römischen Katechismus behauptet. Und daß in Ländern, wo die katholische Religion Einschränkungen erleidet, eine Unterscheidung gemacht werde zwischen rechtszuständiger und wirklich bestehender Gerichtsbarkeit, eine Unterscheidung, welche mit sich bringt, daß man diese Gerichtsbarkeit ausüben würde, wenn man es könnte, dies kann keine Verwunderung erregen. Die Lehre „Nulla salus extra Ecclesiam“ leitet nothwendiger Weise zur Einmischung in den Glauben und Gottesdienst anderer Christen. Aber die englische Kirche schließt andere Christen von der Hoffnung der Seligkeit nicht aus. Der achtzehnte Artikel sagt: „Die heilige Schrift zeigt uns blos den Namen Jesu Christi, wodurch die Menschen selig werden sollen.“ Aber nirgends wird behauptet, daß die besondere, mit dem Namen der englischen Kirche bezeichnete Christengesellschaft die einzige sei, welche sich Hoffnung auf Seligkeit machen könne. Es ist also der Geist der Duldung, welcher in unseren Religionsartikeln selbst athmet; und diejenigen, welche mit diesem Geiste gehörig begabt sind, werden nimmer verlangen, ihre christlichen Mitbrüder an der Verehrung Gottes nach ihrer eigenen Weise zu hindern. Es mag zwar einzelne Personen von unduldsamem Gemüth in der englischen Kirche ebenso gut, als in der römischen, geben; aber Unduldsamkeit ist gewiß nicht ein allgemeiner Charakterzug unserer Kirche.

Hier jedoch fallen die Vertheidiger der römischen Kirche wieder ein und rufen: Der Geist der Duldung, welchen ihr der englischen Kirche beilegt, sollte blos dem Staate zugeschrieben werden. Wenn eure Kirche, wie ihr sagt, Jedermann (d. h. jedem Christen) **) das Recht zugesteht, Gott nach seiner Ueberzeugung zu verehren, so geschieht das

*) Siehe die Abhandlung De Ecclesia Christi, p. 394.

**) Eine Auseinandersetzung dieses Punktes ist kaum nöthig, weil eine vergleichende Darstellung der englischen und römischen Kirche sich auf keinen andern Glauben und Gottesdienst beziehen kann, als auf christlichen.

nur, weil euere Kirche jetzt nicht anders handeln kann. Wenn euere Kirche dieses Recht durch ihre Handlungen anerkennte, indem sie andere Christen ungestört bei der Uebung ihres Gottesdienstes ließe (was ihr vielleicht selbst für besser erklären werdet, als es durch bloße Erklärungen zu thun), so wäre dies die beste Anerkennung eines Rechtes, welches nicht mehr länger in euerer Macht steht abzustreiten. Es ist wahr, daß „sich euere Kirche in den Glauben und Gottesdienst anderer Gesellschaften nicht einmische"; allein was ist der Grund dieser Unterlassung? — Kein anderer, als daß das Landesgesetz sich darein gelegt und ihrer Einmischung Grenzen gesetzt hat. Wenn ihr also nicht zeigen könnt, daß euere Kirche sich nicht einmischen wolle, selbst wo sie es könnte, so habt ihr keinen Grund, unsere Kirche als minder duldsam, denn euere eigene darzustellen. Und dies werdet ihr schwerlich im Stande sein. Denn obschon euere Kirche jetzt die Autorität in Glaubensstreitigkeiten über Solche, die nicht zu ihr gehören, nicht ausüben kann, so wird doch immerhin der Anspruch euerer Kirche auf eine solche Autorität von einigen euerer Schriftsteller selbst behauptet, indem sie sagen, daß auch jetzt der Kirche solche Autorität inwohne, obgleich ihre Wirksamkeit jetzt, weil es zweckmäßig erschien, von Seiten des Staates aufgehoben worden sei. Ja, man hat sogar behauptet, daß euere Kirche den Anspruch auf diese Autorität nicht nur niemals aufgegeben habe, sondern ihn sogar nie aufgeben könne. Eine Kirche, welche **jure divino** auf Autorität Anspruch macht, kann nimmer in die neugebackene Lehre einstimmen, daß Ketzer und Schismatiker nach eigenem Gutdünken ihren Glauben und Gottesdienst einrichten können. Wo liegt also (so machen die Römlinge den Schluß) der Unterschied zwischen der römischen und der englischen Kirche, wenn man die letztere blos als Kirche, oder ohne Bezug auf den Staat betrachtet? — Ist nicht beiden der Grundsatz eigen, „**Ecclesia suam retinet jurisdictionem in omnes Apostatas, Haereticos et Schismaticos?**" — Daß euere Kirche wenigstens eine solche Gerichtsbarkeit fordert, erhellet ferner aus der unbestreitbaren Thatsache, daß sie dieselbe ausübte, bevor das Landesgesetz sie durch sein Einschreiten daran verhinderte. Ehe die Anklage **de haeretico comburendo** durch ein Gesetz Karls II. aufgehoben ward, wurden die Ketzer zu den Flammen verdammt wegen keines andern Verbrechens, als weil sie in ihren Meinungen von dem festgesetzten Glauben der englischen Kirche abwichen. Blackstone selbst hat vier solche Beispiele zugege=

den: zwei Anabaptisten im siebenzehnten Regierungsjahr der **Elisabeth** und zwei Arianer im neunten **Jakob's I.** *).

Dies ist der Inhalt und das Wesentliche der Einwürfe, welche man gegen die Grundsätze gemacht hat, nach welchen ich mich bemühte die von der englischen Kirche in Glaubensstreitigkeiten ausgeübte Autorität zu vertheidigen. Und ich muß gestehen, daß, wäre es in diesem Lande, wo die Verbindung zwischen Staat und Kirche so innig ist, erlaubt, eins vom andern zu trennen, ich nicht einsehe, wie die englische Kirche von dem Vorwurf gerechtfertigt werden könnte, welchen ihr sowohl die protestantischen Absonderlinge, als auch die römische Kirche aufbürden. Wäre es wahr, daß die englische Kirche jenen, die anders denken als sie, das Recht, Gott nach ihrer Ueberzeugung zu verehren, absprache, so könnte sie eben nicht **mehr** Anspruch auf Duldsamkeit machen, als die römische. Und wäre es ferner wahr, daß unsere Kirche **nie** das Recht anderer Christen, Gott nach seiner Ueberzeugung zu verehren, anerkennen könne, weil sie eine Autorität behaupte, die sie **jure divino** besäße, so **müßten** wir sogleich eingestehen, daß wir in unseren Ansprüchen auf Kirchenautorität auf völlig gleicher Stufe mit der römischen Kirche ständen. Behaupteten wir, daß unsere Kirche in Glaubensstreitigkeiten stets noch eine Autorität **de jure**, obschon nicht mehr eine **de facto**, über die Mitglieder **anderer** Christengesellschaften habe, so behaupteten wir dieselbe Lehre, wie das Collegium zu Maynooth, „**Ecclesia suam retinet jurisdictionem in omnes Apostatas, Haereticos et Schismaticos, quamquam ad illius corpus non jam pertineant.**“

Aber ich sehe wirklich nicht ein, wie es **möglich** wäre, in diesem Lande die **Kirche** vom **Staat** zu trennen. Die Verbindung ist so innig, daß der Charakter, welcher dem letzteren inwohnt, auch der erste-

*) Mit besonderer Beziehung auf die zwei zuletzt erwähnten Beispiele wurde in der „Morgenchronik“ gleich nach Erscheinen der ersten Ausgabe dieses Werkes ein Brief an mich gerichtet, in welcher der Verfasser mich aufforderte, entweder den Unterschied in der Art der Ketzerverfolgungen darzuthun, oder anzuerkennen, daß beide Kirchen hinsichtlich der Unduldsamkeit auf gleichem Fuße ständen. Da ich es nicht für passend hielt, mich in eine Zeitungsfehde nach Art der sogenannten „katholischen Frage“ einzulassen, so beschloß ich, die Antwort bis zum Erscheinen der zweiten Ausgabe der vergleichenden Darstellung zurückzuhalten. Und ich hoffe, gegenwärtige Anmerkung (B.) soll genügend darthun, daß beide Kirchen hinsichtlich der Unduldsamkeit **nicht** auf gleichem Fuße stehen.

ren eigen sein muß. Obschon die Wahrheit der von unserer Kirche behaupteten Lehren nicht von der Entscheidung des Staates abhängt, so hängt doch die Bestätigung unserer Kirche ganz und allein von der Autorität des Staates ab. Und blos in ihrer Beschaffenheit als bestätigte Kirche kann die englische die Frage aufwerfen, ob sie ein Recht habe, sich in den Glauben und Gottesdienst anderer Religionsgesellschaften zu mischen. Niemand wird fragen, ob die Presbyterianer ein Recht haben, sich in die Independenten, oder diese, in die Quäker zu mischen. Hätte demnach die englische Kirche keine Bestätigung, so würde die Frage, ob sie eine Autorität über andere, als ihre eigenen Mitglieder (welche Autorität jede Gesellschaft besitzt), hätte, gar nicht aufgeworfen werden können. Es ist daher einleuchtend, daß, wenn mehrere Religionsgesellschaften in demselben Staate vorhanden sind, keine derselben eine Autorität über die andere haben kann, als diejenige, welche sie von der höchsten Autorität, der sie alle gleichen Gehorsam schuldig sind, ableitet. Die Autorität der englischen Kirche über andere Religionsgesellschaften ist also genau so beschaffen, wie der Staat bestimmt hat, daß sie beschaffen sein soll. Allein der Staat hat durch verschiedene Gesetze bestimmt, daß in Glaubensstreitigkeiten die Autorität der englischen Kirche auf ihre eigenen Mitglieder beschränkt sei. Dieselbe Macht, welche unserer Kirche die Bestätigung zugestand, verwilligte auch allen andern Christen in diesem Lande völlige Duldung, und folglich Befreiung von der Gerichtsbarkeit der Kirche in Glaubensstreitigkeiten. Der Anspruch auf diese Gerichtsbarkeit ist also nicht mehr vorhanden; und es ist weder klug von den Freunden unserer Kirche, nach diesem Anspruch zu streben, noch ehrlich von ihren Gegnern, zu versichern, daß die Kirche selbst denselben fortwährend behaupte. Obgleich die Religionsfreiheit, deren man sich jetzt in diesem Lande erfreut, vom Staate ausging, so war doch die Annahme derselben von der Kirche sowohl eine freiwillige, als durchaus nothwendige Handlung. Sie stimmt ganz mit den Grundsätzen unserer Religion, welche auf kein Vorrecht der ausschließenden Seligkeit Anspruch macht. Und wenn (was weder geläugnet, noch vertheidigt werden kann) vier Beispiele in den Jahrbüchern unserer Kirche aufgezeichnet sind, daß abweichende Religionsmeinung mit dem Tode bestraft wurde, so stehen diese in gar keinem Verhältniß zu den gleichartigen Beispielen in den Jahrbüchern der römischen Kirche. Sie ereigneten sich zu einer Zeit, wo wir noch nicht völlig von dem Geiste der Un-

duldsamkeit befreit waren, welcher die Kirche, von der wir uns trennten, auszeichnet, und immer eine solche Kirche auszeichnen muß, welche andern Christen die Hoffnung der Seligkeit nicht zugesteht. Wenn aber auch die römische Kirche in ihren Anmaßungen von geistlicher Autorität sich nicht geändert hat, so hat dies die englische gethan. Wir sind nicht mehr, was wir waren, ehe die Anklage **de haeretico comburendo** abgeschafft wurde; und es ist schändlich, von unserem früheren auf unseren gegenwärtigen Zustand zu schließen. Unsere kirchliche und unsere weltliche Autorität gehen Hand in Hand; und wie die Autorität unserer Kirche jetzt beschaffen ist, so macht sie gewiß nicht Anspruch auf Gerichtsbarkeit in Glaubensstreitigkeiten über irgend andere, als ihre eigenen Mitglieder. Und diese Autorität muß sie beanspruchen, sonst verliert sie das Vermögen ihrer Selbsterhaltung.

Anmerkung C.

Von den die Untersuchung über das Wesen des Schisma's begleitenden Schwierigkeiten. Gründe der Verwirrung, welche über diesen Gegenstand stattgefunden hat. Einziges Beurtheilungsmerkmal, nach welchem wir bestimmen können, ob Diejenigen, welche sich von einer bestätigten Kirche trennen, sich der Sünde des Schisma's schuldig machen.

In der sechsten Anmerkung zum achten Kapitel bezeichnete ich jedes Schisma als beleidigend; ich beschränkte jedoch die Sünde des Schisma's auf eine Trennung von der Kirche, bei welcher der sich lossagende Theil zu seiner Vertheidigung nicht den Antrieb des Gewissens anführen kann. Allein man hat eingewendet, daß kein Grund zu einer solchen Unterscheidung vorhanden sei; daß das Schisma schon seiner eigenen Natur nach sündhaft sei; daß folglich kein Schisma ohne Sünde statt finden könne, und daß demnach Jene, welche einen Unterschied machen, das Schisma nicht so streng verwerfen, als sie sollten. Dieser Einwand nun ist nichts weiter, als der Antrag zu einer andern Definition. Der Ausdruck Schisma wird hier definirt als ein solcher, der neben andern Begriffen auch den der Sünde in sich schließe. Allein dies ist nicht die einzige Definition und gewiß auch nicht die beste. Dr. Johnson's Definition vom Schisma ist: „Eine Trennung oder Spaltung in der Kirche Gottes.“ Diese Definition schließt nicht nothwendig den Begriff der Sünde in sich; denn wenn keine Trennung in der Kirche stattfinden könnte ohne Sünde, so wäre es ja nutzlos für uns, über die Gründe zu reden, warum wir uns von der römischen Kirche trennten. Wenn eine Sache an sich selbst sündhaft ist, so giebt es keine Gründe, durch welche wir sie vertheidigen könnten. Das griechische Wort σχίσμα, von welchem das englische Schism herkommt

bezeichnet blos Trennung oder Spaltung ohne Verbindung eines Nebenbegriffs. So sagt der Evangelist Johannes (VII, 43): „*σχίσμα οὖν ἐν τῷ ὄχλῳ ἐγένετο δι᾽ αὐτόν,*“ welches nichts anders bedeutet, als daß das Volk in seinen Meinungen von Christus getheilt war. In demselben Sinne gebraucht es Johannes wieder im Kap. IX, 16: *καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς*“; und abermals im Kap. X, 19: „*σχίσμα οὖν πάλιν ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις.*“ In den Briefen Pauli kommt der Ausdruck *σχίσμα* nur in drei Stellen vor, und diese befinden sich alle drei im ersten Brief an die Korinther, nämlich Kap. I, 10, XI, 18, XII, 25. In der ersten Stelle sagt Paulus zu den Korinthern: „*μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα,*“ was in unserer angenommenen Uebersetzung gegeben wird mit „daß keine Spaltungen unter euch seien.“ In der zweiten Stelle sagt er zu ihnen: „*ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν,*“ was in unserer autorisirten Uebersetzung wieder gegeben wird mit: „Ich höre, daß Spaltungen unter euch seien.“ In der dritten Stelle sagt er zu ihnen: „*ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσι τὰ μέλη,*“ was in unserer autorisirten Uebersetzung lautet: „damit kein Schisma im Leibe sei sondern die Glieder gleiche Sorgfalt tragen eins für das andere.“ Dies ist der einzige Fall, in welchem das Wort „Schisma“ im ganzen Umfange unserer englischen Bibel vorkommt; und eben hier erhellet aus dem Zusammenhang, daß der Mangel an Eintracht, worüber Paulus klagt, sich vielmehr auf moralische, als religiöse Spaltungen beziehe. In den beiden andern Stellen warnt er die Korinther vor Spaltungen im Allgemeinen; und es ist offenbar, daß er in der ersten vorzüglich den Parteigeist im Sinne hatte, welcher unter den Korinthern herrschend war. Nachdem er dieselben vor Spaltungen (*σχίσματα*) gewarnt hat, fügt er hinzu: „Denn es ist mir von euch berichtet worden, meine Brüder, durch die, welche aus Chloe's Hause sind, daß Streitigkeiten (*ἔριδες*) unter euch statt finden. Ich sage nämlich dies, daß jeder unter euch spricht: ich bin Paulisch, und ich Apollisch, und ich Kephisch,“ u. s. w.

Definiren wir also das Wort „Schisma“ nach dem Gebrauch, welchen Johannes und Paulus von dem griechischen Worte *σχίσμα* gemacht haben, so können wir es nicht definiren als eine Spaltung oder Trennung, welche ihrer Natur nach, oder nothwendiger Weise sündhaft ist. In der That der Begriff, welchen viele mit dem englischen Worte „Schism“ verknüpfen, beruht nicht auf jenem, welchen Paulus und

Johannes mit dem griechischen Worte σχίσμα verbanden, sondern auf dem Begriff, welchen die römische Kirche dem **Schisma** in der lateinischen Vulgate beigelegt hat. Diese betrachtete im Dünkel ihrer selbsteigenen Untrüglichkeit jede Trennung von der Kirche als eine nothwendig sündhafte Sache. Es ward behauptet, Paulus habe gesagt: „Non sit **Schisma** in corpore;" und wiederum: „Non sint in vobis **Schismata.**" Erwiderte die Partei, welche sich von der Kirche trennte, ihre Trennung könne nicht sündhaft sein, weil sie nach ihrem Bewußtsein überzeugt sei, daß die Kirche, von welcher sie sich trennte, sich im Irrthum befände, so war die unmittelbare Antwort: „Unsere Kirche kann sich nicht im Irrthum befinden." („Ecclesia non potest errare.") Führte sie weiter zu ihrer Vertheidigung an, daß ein Mensch in Irrthum verfallen könne, ohne eine Sünde zu begehen, wenn er nur aufrichtig glaube, daß die Meinung, die er angenommen hat, kein Irrthum sei, so war die Antwort: „Es ist nicht genügend, daß ihr nur aufrichtig in eurem Glauben seid; es liegt euch auch ob, euch selbst von der Wahrheit zu überzeugen; und thut ihr es nicht, so seid ihr für die Folgen verantwortlich." Jene Partei kann zwar hierauf erwiedern: „Ich weiß, es liegt mir ob, dasselbe zu thun. Ich habe nach der Wahrheit geforscht so gut als ihr; ich habe in der Bibel geforscht, welche die höchste Autorität ist; und ich glaube aufrichtig, daß ich die Wahrheit gefunden habe. Ihr habt gleichfalls nach derselben geforscht und an demselben Orte; und ihr glaubet gleichfalls, dieselbe gefunden zu haben. Allein, was wir gefunden haben, ist verschieden, weil wir dieselben Stellen der Schrift verschieden erklären. Hier zeigt sich also Glauben gegen Glauben, Gewissen gegen Gewissen, Aufrichtigkeit gegen Aufrichtigkeit. Warum also (so schließt der sich Trennende) sollte ich eine Sünde auf mich laden, und ihr nicht ebensogut?" — „Deßhalb," antwortet der Vertheidiger der römischen Kirche, „weil euere Erklärung der Stellen, die ihr als die Beweggründe euerer Trennung anführt, mit der Erklärung der Kirche im Widerspruch steht. Die Kirche aber kann, wie ich schon gesagt habe, nicht irren. Euere Erklärung muß also falsch sein. Folglich könnt ihr gar keine Entschuldigung für euere Trennung von der Kirche haben: die Ausrede eueres Gewissensdranges und der Aufrichtigkeit eueres Glaubens ist vergeblich; denn ihr behauptet sie gegen eine Kirche, welche untrüglich ist."

Antworten dieser Art auf die Einwürfe eines Absonderlings sind

wirklich folgerecht, wenn sie von den Mitgliedern einer Kirche ausgehen, welche die Gabe der Untrüglichkeit zu besitzen behauptet. Ein Protestant aber kann nicht folgerecht solche Antworten geben; denn es giebt keine protestantische Kirche, welche untrüglich zu sein behauptet. Kein Protestant kann folgerecht zu einem Andern, der in Religionsmeinungen von ihm verschieden ist, sagen, daß er das Recht nicht habe, sich auf die Ausrede des Gewissensdranges, oder des aufrichtigen Glaubens zu berufen. Da die Pflicht nach Wahrheit zu forschen, eine solche ist, welche beiden gleicher Weise obliegt, und keiner von beiden auf Untrüglichkeit Anspruch macht, so kann eine Verschiedenheit ihrer Auffassungen keinen von ihnen bevollmächtigen, dem Andern eine Sünde aufzubürden. Es ist dies ein Fall, in welchem jeder Theil glauben wird, daß er nicht irre; allein keiner steht in der Meinung, daß er nicht irren könne. Ein Theil kann den Vortheil genießen, zu einer vom Staate bestätigten Kirche zu gehören, während der andere zu einer vom Staate blos geduldeten Religionspartei gehört. Wenn aber eine obschon bestätigte Kirche nicht untrüglich zu sein behauptet, so können die Lehren derselben, so wahr sie auch immer sein mögen, nicht als ein Grund angeführt werden, daß eine von der ihrigen abweichende Meinung Sünde sei. Hier wird man mich vielleicht mit der Frage unterbrechen: „Wenngleich du verneinst, daß deine Kirche untrüglich sei, und dich in deinen Beweisen auf diese Verneinung stützest, wirst du dann wohl zugestehen, daß deine Kirche in irgend einem Punkte wirklich irre?" — Sicherlich nicht; denn ich bin überzeugt, daß alle ihre Lehren in jeder Hinsicht mit der heiligen Schrift übereinstimmen. „Da du nun (könnte man mir ferner einwenden), wenn man dich auf die Probe stellte, ebenso entschlossen behauptest, daß deine Kirche die wahre sei, wie es nur ein Katholik von der römischen Kirche thun kann, liegen deine Unterscheidungen nicht mehr in den Worten, als in den Sachen? — Wenn Trennung von der englischen Kirche nach deiner Meinung Trennung von der wahren Kirche ist, mußt du nicht dasselbe Urtheil über jene fällen, die sich von deiner Kirche trennen, welches ein Katholik über jene fällt, welche die Kirche verlassen, die nach seiner Meinung die wahre ist?" — Auf diese Frage antworte ich, daß ich, um die protestantische Folgerichtigkeit zu bewahren, ein ganz anderes Urtheil fällen muß. Denn obgleich ich hinsichtlich der Thatsächlichkeit behaupte, daß die englische Kirche nicht irre, so gebe ich doch nicht der Meinung Raum, daß sie nicht irren

könne. Und wie geringfügig auch der Unterschied zwischen den Ausdrücken „nicht irren" und „nicht irren können" scheinen mag, so führen sie doch zu ganz verschiedenen Folgerungen. Kann eine Kirche nicht irren, so muß die Trennung von ihr Unrecht sein; daher ist auch nicht einmal die Möglichkeit vorhanden, eine solche Trennung zu rechtfertigen. Allein behaupten wir blos, daß eine Kirche nicht irrt, so müssen wir wenigstens die Möglichkeit ihres Gerathens in Irrthum zugeben. Und geben wir zu, daß wir selbst irren können, so können wir nicht schließen, daß jene, welche anderer Meinung sind, als wir, irren müssen. Und ist nicht einmal, wie nothwendiger Weise folgt, Irrthum vorhanden, so ist ja noch viel weniger Sünde da. Der einzige Schluß also, welchen wir, wenn wir folgerecht sein wollen, hinsichtlich derjenigen, welche in ihren Meinungen von der englischen Kirche abweichen, machen können, ist der: da wir glauben, daß die Lehren unserer Kirche wahr seien, so können wir nicht umhin, zu glauben, daß solche, die im Widerstreit mit denselben stehen, falsch seien. Dies muß unser Glaube in Bezug auf die Lehren selbst sein. Allein wir sind deßhalb nicht ermächtigt zu glauben, daß jene, welche sich zu solchen Lehren bekennen, sich einer Sünde schuldig machen, gesetzt auch, daß sie dieses Bekenntniß von der bestätigten Kirche trennt. Während also ein Katholik behaupten wird, daß Trennung von der Kirche sündhaft sein muß, kann ein Mitglied der englischen Kirche folgerecht nicht weiter gehen, als zu behaupten, daß Trennung von der Kirche sündhaft sein kann. Wenn sie aber nur sündhaft sein kann, so ist ein Beurtheilungszeichen nöthig, welches bestimmt, wann sie sündhaft ist. Und welches bessere Beurtheilungszeichen können wir haben, als das in der vergleichenden Darstellung aufgestellte? —

Daß Trennungen jeder Art beleidigend gegen die Körperschaft seien, in welcher sie statt finden, ist eine allgemeine Aufstellung, welche von allen Parteien zugegeben werden wird. Jede Gesellschaft, sei sie weltlich oder geistlich, muß in den Wunsch des Apostels Paulus einstimmen, „ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι." Zugleich aber muß man anerkennen, daß das, was an sich selbst böse ist, bisweilen Gutes erzeugt, und daß Fälle vorkommen können, in welchen das Gute das Böse überwiegt. Obgleich aber alle Parteien in diese allgemeine Aufstellung einstimmen, so werden sie in der Anwendung derselben auf besondere Fälle von einander abweichen. Die Mitglieder

unserer Kirche müssen, während sie zugeben, daß die durch die Reformation verursachten Trennungen an sich selbst böse waren, doch auf der andern Seite behaupten, daß diese Uebel weder in ihrer Dauer, noch in ihrem Umfange in Verhältniß stehen zu dem Guten, was aus denselben hervorging. Ein Katholik dagegen wird behaupten, daß kein Ersatz für die durch Trennungen in der römischen Kirche bewirkten Uebel statt gefunden habe, da der Erfolg der Reformation das Erzeugniß des Irrthums war. Gleicher Weise wird auch die stattgehabte Trennung von der englischen Kirche von den verschiedenen Parteien verschieden betrachtet werden, indem jede derselben im Besitze der Wahrheit zu sein glaubt. Suchen wir daher ein Beurtheilungszeichen für die religiöse Wahrheit, so werden wir keines finden, in welchem alle Parteien übereinstimmen werden. Nur wenn die verschiedenen Parteien zur Schlichtung ihres Zwiespalts sich unter eine allgemeine Regel vereinigen, wird es möglich sein, den Streit zu beendigen. Die Mitglieder der römischen Kirche können nun aber, obschon sie nicht zugeben werden, daß unsere Reformatoren im Besitz der Wahrheit seien, unmöglich läugnen, daß dieselben den Drang des Gewissens zur Unterstützung ihrer Trennung behaupten konnten: denn sie opferten ihr Leben dafür. Obgleich es wohl möglich ist, daß sich Jemand für eine falsche Lehre aufopfere, so wird dies doch Niemand für eine solche thun, die er für falsch hält. Wenn wir aber behaupten, daß die Katholiken kein Recht haben, unsere Trennung von ihrer Kirche als sündhaft darzustellen, weil sie selbst zugeben müssen, daß unsere Reformatoren den Gewissensdrang zu ihrer Vertheidigung hatten, so können wir auch folgerecht Jenen keine Sünde aufbürden, welche auf Veranlassung desselben Gewissensdranges aus unserer Kirche scheiden. Hier glaube ich Einige ausrufen hören: „Wie? wagst du es, eine Trennung von der englischen Kirche mit einer von der römischen zu vergleichen? die Trennung von der wahren Kirche mit der von einer falschen?" — Nun, daß unsere Kirche die wahre sei, ist eine Behauptung, die ich nicht untersuchen kann. Mache ich sie aber zum Grund eines Streites, der sowohl Katholiken, als protestantische Absonderlinge berührt, so werde ich zur Erklärung gezwungen. Der Katholik wird sagen, wir hätten die wahre Kirche verlassen, während der protestantische Absonderling behaupten wird, wir seien nicht weit genug gegangen, um die wahre Kirche zu erreichen. Was nützt also der Streit auf einem Grund, von dem wir im voraus wissen müssen, daß er zu keinem Ende führt?

Durch die Festsetzung des Gewissensdranges aber haben wir ein Beurtheilungszeichen, welches keinen Streit zuläßt. Kein anderes Beurtheilungszeichen kann ich auffinden, das zu diesem Zwecke tauglich und zugleich ein solches wäre, das von einer protestantischen Kirche folgerecht gebraucht werden könnte. Obgleich ich glaube, daß die Lehren unserer Kirche wahr seien, und folglich auch glauben muß, daß die, welche von ihr weichen, in Irrthum verfallen seien, so wäre es doch eine ebenso abscheuliche, als lieblose Folgerung, weiter zu gehen und zu behaupten, daß jeder von unserer Landeskirche Abweichende in Sünde verfallen sei. Andererseits läugne ich aber nicht, daß Trennung von einer bestätigten Kirche sündhaft sein kann; und ich muß dies nach dem aufgestellten Beurtheilungszeichen zugeben Denn wenn man sich selbst von der Landeskirche trennt, ohne den Gewissensdrang zu seiner Vertheidigung zu haben, wenn man nichts, weder gegen ihre Lehren, noch gegen ihre Kirchenzucht, einzuwenden hat, und dennoch aus ihrer Gemeinschaft scheidet, so ist man für die Uebel verantwortlich, welche aus Kirchentrennungen entspringen und dem Ausscheidenden selbst keinen Ersatz leisten. Solche machen sich einer sündhaften Trennung von der Kirche schuldig, wofür sie ihrem Schöpfer, wenn auch keinem menschlichen Richter, verantwortlich sind.

Kehren wir jetzt zu dem Worte „Schisma" zurück und betrachten wir, wie die den Gebrauch dieses Ausdrucks begleitenden Schwierigkeiten durch die vorhergehenden Bemerkungen gehoben werden können. Da wir gesehen haben, was eine sündhafte Trennung sei, so können wir um so leichter aus der Aehnlichkeit der Ausdrücke bestimmen, was ein sündhaftes Schisma ist. Dann aber müssen wir vorerst diese Aehnlichkejt selbst festsetzen. Das griechische Wort σχίσμα schließt nur Trennung in sich, während das Schisma in der lateinischen Vulgate, wie es die römische Kirche versteht, ein Ausdruck ist, in welchem der Begriff von Trennung mit dem von Sünde verbunden wird. Daher bezeichnet das Wort Schismaticus, wie es in den römisch-theologischen Systemen gebraucht wird, immer einen sündhaften Separatisten, da vorausgesetzt wird, daß Trennung von einer untrüglichen Kirche sündhaft sein muß. Gebraucht daher ein Katholik das Wort „Schisma", so wird er unter diesem Ausdruck den Begriff der Sünde mit dem der Trennung verbunden verstehen. Und wenn ihn ein protestantischer Schriftsteller in demselben Sinne versteht, so wird er in gleicher Weise

schließen. Stellen wir die Definition auf, daß der Ausdruck Schisma etwas Sündhaftes bezeichne, so ist ohne Zweifel jederzeit Sünde im Schisma enthalten. Und können zwei Parteien vorläufig übereinkommen, den Ausdruck in diesem Sinne zu gebrauchen, so können sie nie über die Sünde im Schisma in Streit gerathen. Allein unglücklicher Weise streiten die Menschen über das Schisma, ohne ihre Meinung davon zu erklären; sie verbinden damit den Begriff von Sünde in ihrem eigenen Geist, denken aber nie daran, den Ausdruck zu definiren, bevor sie darüber zu streiten beginnen. Sie versuchen daher zu beweisen, daß etwas sündhaft sei, womit nothwendiger Weise, nach ihrem ursprünglichen Begriff Sünde verbunden sein muß, und was folglich keines Beweises bedarf. Es erhellet also hieraus, daß jeder Streit über die Sünde im Schisma ein bloßes Gezänk über eine Wortmeinung gewesen ist; ein Streit also, der gänzlich hätte vermieden werden können, wenn jene, welche behaupten, daß das Schisma sündhaft sein müsse, sich nur gegenseitig darüber erklärt hätten, und zwar so, daß sie etwas Sündhaftes darunter verständen. Ihre Gegner hätten dann erwidern können: „Obschon wir denselben Ausdruck gebrauchen, so streiten wir doch wirklich über verschiedene Dinge. Der Ausdruck Schisma schließt, nach dem Begriff, welchen ihr damit verbindet, in sich selbst den der Sünde; wie ihr also diesen Ausdruck gebraucht, bezeichnet er etwas Sündhaftes. Nach dem Begriff jedoch, welchen wir mit dem Ausdruck Schisma verbinden, bezeichnet er, was durch das griechische Wort σχίσμα bezeichnet wird, und deßhalb kann der Begriff von Sünde den von Trennung begleiten, oder auch nicht."

Wird behauptet, das Schisma sollte auf eine solche Art definirt werden, als schlösse es nothwendig den Begriff von Sünde in sich, so erwidere ich, daß es unbezweifelt nach den Grundsätzen der römischen Kirche also erklärt werden sollte. Wenn aber Protestanten behaupten, daß Trennung von einer bestätigten Kirche sündhaft sein müsse, so verdammen sie mit den Katholiken vereint die Reformation; denn obschon unsere Reformatoren uns zur wahren Kirche zurückführten, so trennten sie sich doch gewiß von der damals bestätigten Kirche. Wenn wir jedoch andererseits einen Unterschied zwischen Trennung in einem und Trennung in einem andern Falle machen und, den Ausdruck „Schisma" ausschließlich auf sündhafte Trennung anwendend, darthun, daß eine Trennung rechtmäßig sein könne, während eine an-

dere schismatisch sei, so verwickeln wir uns selbst in eine neue Schwierigkeit, die nicht leicht zu überwinden ist. Denn wenn die streitenden Parteien über die Definition des Ausdrucks übereinkommen und vorläufig zur Einsicht gelangen können, daß der Ausdruck Schisma eine „sündhafte Trennung" bezeichne, so werden sie augenblicklich bei der Anwendung des Ausdrucks einen Standpunkt haben. Disputiren wir mit einem Katholiken über das Schisma, so werden wir sicher nicht zugeben, daß der also definirte Ausdruck auf uns anwendbar sei, während der Katholik behaupten wird, daß derselbe aus eben jenem Grunde für uns passe, welchen wir als seine Nichtanwendung bezeichnen. Disputiren wir über das Schisma mit einem protestantischen Absonderling, so wird derselbe gewiß nicht zugeben, daß seine Trennung von der englischen Kirche eine sündhafte sei. Er wird deßhalb verneinen, daß das also definirte Schisma mehr in seiner, als in unserer eigenen Trennung liege. Wer soll nun entscheiden, wo das Schisma sich befinde, und wo nicht? — Es scheint billig, daß die Parteien, deren Gewissen unmittelbar berührt sind, berechtigt würden, für sich selbst darüber zu urtheilen; und nach diesem Grundsatze handelten alle Protestanten in der Reformationszeit. Absonderlinge von der englischen Kirche beanspruchen gleicher Weise das Vorrecht, für sich selbst zu urtheilen, welches wir ihnen auch folgerecht nicht verweigern können, besonders da unsere Kirche sich nicht anmaßt, untrüglich zu sein. Wenn aber Jene, die sich von einer bestätigten Kirche trennen, die Untersuchung des Schisma's entscheiden, so wird keine Trennung von einer bestätigten Kirche mehr für schismatisch gehalten werden. Andererseits aber wenn die Entscheidung in der Kirche beruht, von welcher die Trennung erfolgte, dann wird jede Trennung für schismatisch gehalten werden, unsere Reformation selbst nicht ausgenommen. Wenn wir, um die Sache zur Entscheidung zu bringen, sagen, das also definirte Schisma sei eine Trennung von der wahren Kirche, so werden die streitenden Parteien sogleich die Frage aufwerfen: was ist die wahre Kirche? Denn jede Kirche hält sich selbst für die wahre, sei es die syrische, die armenische, die griechische, die römische, englische, schottische, die lutherische, oder jede andere christliche Gemeinschaft, welchen Namen sie auch immer tragen mag. Wenn wir also das Schisma als „eine Trennung von der wahren Kirche" definiren, wer soll diese vorläufige Frage unter den streitenden Parteien entscheiden? — Wir selbst glauben, und nach meiner festen Ueberzeugung glauben wir sehr richtig, daß

unsere Kirche (nach den Worten des neunzehnten Artikels) „eine Gemeinschaft von Gläubigen sei, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente genau nach der Vorschrift Christi verwaltet werden.“ Da aber jede andere christliche Gemeinschaft auch glaubt, sie lehre das reine Wort Gottes, so ist leicht der Erfolg eines Streites über die Sünde im Schisma nach der gegenwärtigen Definition vorauszusehen. Jede Partei wird die Ehre beanspruchen, eine christliche Gesellschaft zu bilden, eine Gesellschaft also jure divino; jede Partei wird behaupten, Widerstand gegen eine göttliche Einsetzung müsse sündhaft sein; jede Partei wird behaupten, was sündhaft zu einer Zeit sei, müsse es auch zu einer andern sein. Jede Partei wird daher den Schluß ziehen, daß die Mitglieder aller anderen Parteien in die Sünde des Schisma's eingeschlossen seien. Solches sind die Folgen, wenn man das Schisma als etwas nothwendig Sündhaftes betrachtet. Wenn wir es jedoch als etwas, das je nach Umständen sündhaft sein kann oder auch nicht, betrachten und das in der vergleichenden Darstellung aufgestellte Beurtheilungszeichen annehmen, so kann der Streit über das Schisma beendigt werden. Denn wo das Ausscheiden wirklich aus Gewissensdrang geschieht, da gewährt derselbe einen Beweis, der von allen Parteien anerkannt werden muß.

Endlich wird behauptet, daß, welche Schwierigkeiten auch immer die Anwendung des Ausdrucks „Schisma,“ wie er im vorhergehenden Absatz definirt ward, begleiten mögen, derselbe doch den Sinn enthalte, in welchem ihn unsere Reformatoren angewendet hätten, welche uns lehrten, für Bewahrung vor Schisma zu beten, was sie nicht gethan haben würden, wenn sie es nicht für sündhaft gehalten hätten. Nun ist aber der Umstand, daß durch unsere ganze Liturgie das Wort „Schisma“ nur an zwei Stellen vorkommt, und daß es an keiner von beiden von unsern Reformatoren herrührt. In der That vermieden auch dieselben den Gebrauch des Ausdrucks Schisma; denn zu Anfang der Reformation waren sie ja selbst diejenigen, welchen man insbesondere die Bezeichnung „Schismatiker“ beilegte. Da sie selbst Separatisten von der römischen Kirche waren, so waren sie weder, noch konnten sie Separatisten von der englischen sein. Die englische Kirche mußte nothwendig erst gebildet und bestätigt sein, bevor eine Frage über Trennung von ihr entstehen konnte. Daher kommt das Wort Schisma nie in unseren Artikeln vor. Als aber die Ka-

nons zur Zeit Jacob's I. verfaßt wurden, hatte schon eine Trennung von der bestätigten Kirche statt gefunden, welche hauptsächlich durch jene verursacht worden war, die zu Genf ihre theologischen Studien gemacht und endlich die bestätigte Kirche gestürzt hatten. Daher ist der neunte, zehnte und elfte Kanon überschrieben: „Urheber des Schisma's in der englischen Kirche verurtheilt — Vertheidiger von Schismatikern in der englischen Kirche verurtheilt — Vertheidiger von heimlichen Versammlungen (Konventikeln) verurtheilt." Bemerkenswerth ist es jedoch, daß, wenngleich die Ausdrücke „Schisma" und „Schismatiker" in einigen der Ueberschriften vorkommen, sie sich doch nicht im Text der Kanons vorfinden. In Betreff der Liturgie sind diese beiden Ausdrücke einzig und allein in der Litanei und im Gebet bei der Thronbesteigung des Königs enthalten. Im letzteren enthält die vor der Epistel gebräuchliche Collecte folgende Stelle: „Laß keine Ketzereien und falschen Lehren den Frieden der Kirche stören, noch Schisma's und grundlose Trennungen sie schwächen." Hier scheint der Ausdruck „grundlose Trennungen" in der Absicht beigefügt zu sein, um das Wort „Schisma" zu erklären. Und es ist dies auch eine Erklärung, welche vollkommen mit dem in der vergleichenden Darstellung angenommenen Beurtheilungszeichen übereinstimmt; denn jene, die von der bestätigten Kirche ausscheiden, ohne sich mit dem Antrieb des Gewissens vertheidigen zu können, verursachen unbezweifelt grundlose Trennungen in der Kirche. Die Stelle der Litanei, wo das Wort „Schisma" jetzt gebraucht wird, stand in der Zeit Karls I. wie folgt: „Von allem Aufruhr und geheimer Verschwörung, von allen falschen Lehren und Ketzerei, von Herzenshärte und Verachtung deines Wortes und Befehls." Aber in der Musterung der Liturgie nach der Restauration Karls II. wurden die Worte **Rebellion** und **Schisma** dieser Stelle beigefügt; und sie wurden, wie Wheatley richtig bemerkt, deßhalb beigefügt, „um für künftige Abwendung ähnlicher Umwälzungen in Kirche und Staat zu beten, die man damals erst kürzlich gefühlt hatte." Da die Ausdrücke Rebellion und Schisma also deßhalb hinzugefügt wurden, um für künftige Abwendung von ähnlichen Umwälzungen, sowohl des Staates, als der Kirche, wie zur Zeit Karls I., zu beten, so müssen diejenigen, welche diese Worte hinzufügten, die Religion Jener im Auge gehabt haben, welche die Rebellion verursacht hatten. Das Schisma also, das hier gemeint ist, ist jenes der Kalvinisten. Ob nun das Schisma derselben ein sündhaftes, oder

blos nur irriges war, ist eine Frage, welche ich nicht untersuchen will; denn in welchem Sinn auch immer wir den Ausdruck Schisma gebrauchen, so haben wir reichlichen Grund, Gott zu bitten, er möge uns gnädig vor Schisma bewahren. Wirklich gab es auch nie eine andere Zeit, wo wir mehr Ursache hatten, brünstig zu beten mit den Worten des Apostels Paulus: „*ἵνα μὴ ᾖ ΣΧΙΣΜΑ ἐν σώματι.*“

Anmerkung D.

Nichtigkeit des von der römischen Kirche aus Christi Erklärung, Petrus sei der Fels, auf welchen er seine Kirche gründen wolle, gezogenen Schlusses. Daraus entspringende Nutzlosigkeit und folglich Unanwendbarkeit des von den früheren lutherischen und reformirten Gottesgelehrten gemachten Versuches, zu zeigen, daß Christus nicht auf Petrus, sondern auf sich selbst anspielte. Des Verfassers Meinung über diesen Gegenstand, welche die aller englischen Commentatoren ist, vertheidigt gegen die Gründe eines Gegners, der sich neulich viele Mühe gegeben hat, die längst verworfene Meinung der alt-lutherischen und kalvinistischen Gottesgelehrten wieder in Gang zu bringen.

Als die ausgedehnte Gewalt, welche von der römischen Kirche in Glaubensstreitigkeiten gefordert wird, durch eine Berufuug auf Christi Erklärung, daß Petrus der Fels sei, auf welchen seine Kirche gegründet werden sollte *), vertheidigt ward, so gebrauchten die römisch-katholischen Schriftsteller einen Beweis, in welchem die Voraussetzungen und der Schluß so wenig Zusammenhang hatten, daß wir uns füglich über die Verlegenheit wundern müssen, welche derselbe sowohl den lutherischen, als reformirten Gottesgelehrten verursachte. Denn obschon die Kirche ausführlich „auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaut war, wo Jesus Christus selbst der Eckstein war," **) und obschon Petrus insbesondere als ein Fels betrachtet werden muß, auf welchen die zu Jerusalem gebildete Urkirche ursprünglich gegründet ward ***), so sind

*) Matth. XVI., 18.

**) Ephes. II., 20.

***) Petrus legte den Grund zu der Kirche von Jerusalem an demselben Tage, an welchem die Apostel die Gaben des heiligen Geistes empfingen. Siehe Apostelgesch. II., 14—41 u. 37. Bischof Pearson sagt von der Kirche in seiner „Erklärung des Glaubens", Art. IX.: „Es wird nöthig sein zu bemerken, daß unser

doch zwischen diesen Voraussetzungen und dem Schlusse, daß die Kirche von Rom die oberste sei, einige Mittelsätze erforderlich, die weder schlecht, noch falsch sein dürfen. Wie die Urkirche zu Jerusalem die Mutter aller andern Kirchen war, so können alle einzelnen Kirchen, oder die Universalkirche, füglich für eingeschlossen in die Prophezeihung unseres Heilands betrachtet werden *). Alsdann aber wird die Kirche von Rom nur in Gemeinschaft mit den andern eingeschlossen und kann keinen Anspruch darauf machen, als eine von Christus besonders gemeinte betrachtet zu werden. Und in Betreff der Behauptung, daß die Kirche von Rom selbst von Petrus gegründet worden sei, so entbehrt dieselbe aller Wahrheit. War je Petrus in Rom, so erhellet klar aus der Apostelgeschichte sowohl, als aus den Briefen Pauli, daß letzterer dort vor ihm angekommen sein muß. Und der Brief an die Römer beweis't unbestreitbar, daß die Kirche von Rom nicht von Petrus gegründet war. Selbst aber wenn sie es auch wäre, so war diese Kirche in diesem Betreff nicht mehr zur Obergewalt berechtigt, als jene von Jerusalem; auch nicht mehr berechtigt, als die Kirchen von Ephesus, Thessalonich und andere von Paulus gegründete, dessen Ansehen nicht geringer, als das von Petrus war. Noch weniger war die Kirche von Rom zu dieser Obergewalt aus dem bloßen Umstand berechtigt, daß Petrus ihr vorstand; denn aus demselben Grunde hätte alsdann allen andern Kirchen, denen Petrus oder Paulus vorstanden, die Obergewalt ertheilt werden müssen.

Obgleich es aber so leicht war, die Gründe der römisch-katholischen Schriftsteller in Betreff dieses Gegenstandes zu widerlegen, so nahmen doch sowohl lutherische, als reformirte Gottesgelehrte schon vom Beginn der Reformation an ihre Zuflucht zu dem unzweckmäßigen Hilfsmittel,

---

Heiland, als er zuerst von ihr sprach, sie als Etwas erwähnte, das damals noch nicht war, aber später werden sollte, als er zu dem großen Apostel sagte: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Als er jedoch gen Himmel gefahren und der heilige Geist herabgekommen war, als Petrus dreitausend Seelen bekehrt hatte, die den hundertundzwanzig Jüngern hinzugethan wurden, dann war eine Kirche da, und zwar auf Petrus erbaut nach der Verheißung Christi."

*) Bischof Pearson sagt in seiner „Erklärung des Glaubens", Art. IX. Folgendes: „Wenn wir dann wieder die erste Kirche betrachten, welche wir in der Apostelgeschichte errichtet finden, und der alle andern Kirchen gewissermaßen hinzugefügt und verbunden wurden," u. s. w.

die Worte Christi in einen solchen Sinn zu verdrehen, den sie nicht enthalten können. Diese gelehrten Theologen konnten sich selbst von der Idee nicht losreißen, daß Petrus eine Art Schutzheiliger sei, weil ihn die römische Kirche in Anspruch nahm. Daher kam es, daß in demselben Verhältniß, in welchem die römische Kirche das Ansehen Petri zu erhöhen sich bemühte, die Nachfolger Luther's und Kalvin's es zu schwächen strebten. Und da die Worte der lateinischen Vulgate: „**Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam,**" von den römisch-katholischen Schriftstellern so ausgelegt wurden, als ob diese Kirche die einzige wäre, auf welche jene Worte anzuwenden seien, so sahen die lutherischen und reformirten Gottesgelehrten kein anderes Mitel, ihre Gegner zu widerlegen, als dieses, daß nämlich der letzte Theil jener Stelle durchaus nicht auf Petrus zielte. Wie aber konnte diese Behauptung gestellt werden? — Christus begann gewiß dieses Gespräch, indem er sich an Petrus besonders wandte. Auf die Frage, welche Meinung die Apostel sich von Christus gebildet hätten, hatte Petrus geantwortet (Matth. XVI., 16): „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." Auf diese Worte erwiderte Christus: „Selig bist du, Simon Bar-jona; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel." Und sodann fuhr er, nach den Worten unseres griechischen Evangeliums, unmittelbar fort: „*Κἀγώ δέ ΣΟΙ λέγω, ὅτε σὺ εἶ ΠΕΤΡΟΣ, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ ΠΕΤΡΑι οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*" Hielten wir uns blos an die griechischen Worte, da doch *ΠΕΤΡΟΣ* und *ΠΕΤΡΑ* nur in ihren Endungen abweichen, indem das erstere nothwendig männlichen Geschlechts ist, so müßten wir schon schließen, daß Christus auf den Sinn dieses Namens anspielte, den er selbst diesem Apostel gegeben hatte, und gewiß nicht ohne Grund. Der ursprüngliche Name desselben war Simon; aber Christus, dessen Sprache die syrische war, gab ihm den Namen Kepha, d. h. כיפא, oder, wie das Wort in der alten syrischen Uebersetzung geschrieben ist, ܟܐܦܐ, was sowohl einen Stein, als einen Felsen bezeichnet *). Mit griechischen Buchstaben war es *Κηφᾶς* geschrieben, mit der Hinzufügung eines Sigma, um die Endung mit der Sprache übereinstimmend zu machen. Daher berichtet Johannes (Kap. I., 42.), daß, als Christus zuerst den Simon erblickte, er zu ihm

*) Siehe **Castelli Lexicon Heptaglotton, p. 1719,** wo ܟܐܦܐ erklärt wird durch **petra** sowohl, als durch Stein.

sagte: „Σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ· σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς." Und dann fügt Johannes selbst die Erklärung hinzu: „ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος." Eine Vergleichung dieser Stelle mit der ersteren zeigt zur Genüge, daß, als Christus von dem Felsen sprach, auf welchen er seine Kirche bauen wollte, er auf den Sinn gerade dieses Namens anspielte, den er selbst dem Simon gegeben hatte. Konnten wir aber diesen Schluß allein schon aus der Betrachtung der griechischen Worte ziehen, um wie viel mehr, wenn wir die syrischen damit vergleichen, d. h. diejenigen Worte, welche Christus selbst gebrauchte, als er diese Erklärung gab; denn im Syrischen ist dasselbe Wort, mit derselben Endung und überdieß mit derselben Interpunktion, der Name des Apostels und der für einen Felsen*).

Unter solchen Umständen scheint es ein tolles Unternehmen, zu beweisen, daß Christus auf irgend einen Andern, als auf Petrus, angespielt habe; denn die Worte jener Stelle können gar keinen Andern bezeichnen. Allein sowohl lutherische, wie reformirte Theologen nahmen ihre Zuflucht zu der ungegründeten Voraussetzung, daß Christus durch seine Geberden erläuterte, was er durch seine Worte nicht erklärte. Sie wagten wenigstens zu muthmaßen, daß, als Christus zu Petrus sagte: „Σὺ εἶ Πέτρος," er seine Hand ausstreckte und auf Petrus deutete; daß er jedoch sogleich dieselbe zurückzog und auf sich selbst zeigte, als er fortfuhr: „ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ." Solch ein Geberdenspiel muß angenommen werden, wenn Christus von sich selbst sprechen wollte, sonst hätten die Apostel, mit denen er sprach, ihn unmöglich verstehen können. Es ist aber offenbar, daß diese Voraussetzung rein grundlos ist und keinen andern Zweck hat, als einen Vorwand zu finden für einen angenommenen, und zwar ohne allen Grund angenommenen Sinn. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß solche Ausleger Christus ohne Endzweck und Ziel sprechen lassen. Hatte Christus die

---

*) Die syrische Uebersetzung hat in beiden Fällen ܟܐܦܐ. Daß das Olaph dieses Wort weiblichen Geschlechts macht, wenn es als ein Gattungswort gebraucht wird, kann seine Anwendbarkeit auf den Apostel nicht zerstören; denn es ward so angewandt, und zwar von Christus selbst. So bezeichnet das französische *Pierre* Petrus, obgleich dasselbe Wort, wenn es als Gattungswort gebraucht wird, weiblichen Geschlechts ist. In der That vermag nichts die von Christus gebrauchten syrischen Worte besser zu erläutern, als die französische Uebersetzung: „Tu es *Pierre*, et sur cette *pierre*," etc.

Absicht zu sagen, daß er selbst der Fels wäre, worauf er seine Kirche bauen wollte, was konnte er möglicher Weise wohl damit bezwecken, wenn er diese Behauptung mit den Worten einleitete: „*Du bist Petrus*"? — Petrus mußte doch wohl wissen, wer er war, oder welchen Namen er hatte. Nehmen wir aber an, daß das Wort *Kepha* oder *Πέτρος* mit der Absicht einer *besondern Anwendung* auf diesen Namen gebraucht ward, so wird die ganze Stelle klar und verständlich. Wir gewahren alsdann den *Grund*, weßhalb das Wort *Kepha* oder *Πέτρος* gebraucht ward; wir ersehen, daß es als Einleitung zu der Bemerkung gebraucht ward, daß der *Name* des Apostels dessen *Amt* entspräche, oder den *Diensten*, welche er, wie Christus voraussah, der Kirche leisten würde. Daraus auch können wir Christi *Beweggrund* erfahren, als er dem Simon den Namen ܟܐܦܐ oder Fels gab; wir können daraus schließen, daß er eine *Festigkeit* im Charakter Simon's erblickte, die denselben für das Geschäft tauglich machte, zu welchem er bestimmt war. Auch dürfen wir den *Parallelismus* nicht übersehen zwischen Christi Antwort zu Petrus und jener, welche Petrus eben zuvor ihm gegeben hatte. Petrus hatte nämlich geantwortet: „*Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος;*" und Christus erwiderte: „*Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.*" Das Ganze ist demnach klar und folgerecht, wenn wir voraussetzen, daß Christus den Petrus *durchaus* im Auge hatte; wir berauben aber die Stelle sowohl der Uebereinstimmung, wie der Verständlichkeit, wenn wir Christus plötzlich von Petrus zu sich selbst abwenden lassen. Folglich konnte er diese Stelle nicht so *gemeint* haben. Jedoch in den meisten deutschen theologischen Systemen, von der Reformation an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, mit Einschluß der letzten Ausgabe von **Gerhardi Locis theologicis**, ist diese Stelle so erklärt. Es ward nämlich vorausgesetzt, der Unterschied zwischen den griechischen *Endungen* in den Worten *Πέτρος* und *Πέτρα* wäre genügend, um einen Schluß von dem einen auf das andere zu verhindern. Wenn *Πέτρος* als *Gattungs*wort gebraucht wird, bezeichnet es einen *Stein*, während *Πέτρα* einen *Felsen* sowohl als einen Stein bezeichnet. Und diese Unterscheidung im Gebrauch der *griechischen* Sprache ist als ein Beweis angewendet worden, daß Christus nicht auf Petrus habe anspielen können. Selbst *Wolf* in seinen **Curis Philologicis** neigt sich zu dieser Meinung. Und unter den Theologen der reformirten Kirche (wie sie zum

Gegensatz der lutherischen genannt wird) haben Isaak Casaubon in seinen **Exercitationibus ad Annales Baronii** (p. 285.) und Friedrich Spanheim in seiner Anmerkung zu jener Stelle in derselben Weise Schlüsse gezogen. Allein ich trage kein Bedenken, zu wiederholen, was ich in der vergleichenden Darstellung (Kap. X., Anmerk. 25.) behauptet habe, daß es nämlich ein „der Kritik unwürdiger" Beweis sei. Denn es ist gewiß im höchst möglichen Grade unkritisch, von einem Unterschied in den griechischen Endungen *ος* und *α* zu schließen, da doch Christus Syrisch sprach und ein Wort gebrauchte, das in beiden Fällen dieselbe Endung hat*). Und selbst wenn Christus Griechisch gesprochen hätte, so hätte er *Πέτρα* nicht als den Eigennamen eines Mannes gebrauchen können. Nothwendiger Weise also mußte die männliche Endung gebraucht werden. Der Schluß also von einem Unterschied in den Endungen, als ob derselbe freiwillig wäre und darin die Absicht läge, den Mann *Πέτρος* von dem Felsen *Πέτρα* zu unterscheiden, ist gewiß kein richtiger Vernunftschluß. Auch zeigt es wenig kritischen Scharfsinn, *Πέτρος* als Eigennamen mit *Πέτρος* als Gattungswort zu vermengen. Bengelius bemerkt sehr richtig in seinem Gnomon Novi Testamenti: „*Πέτρος* alias denotat lapidem; sed in Simone Petram: enimvero talem virum non conveniebat appellitari Petram foeminina terminatione. Vicissim Matthaeus libenter scripsisset *ἐπὶ τούτῳ τῷ πέτρῳ*, si sermonis ratio tulisset. Quare haec duo *Πέτρα* et *Πέτρος* stant pro uno nomine, sicut unum utrinque nomen Kepha legitur in Syriaco." Bengelius war ein Kritiker, und hier machte er einen folgerichtigen Schluß. So war auch Michaelis, der sehr zur Verwerfung dieser Unterscheidung beitrug, welche von den ersten lutherischen Theologen aus ganz unbegründeter Aengstlichkeit angenommen worden war. Sie ward auch von Dr. Rosenmüller in seiner Scholia (Auslegung) des neuen Testamentes verworfen, und fast von jedem

---

*) Ich muß jedoch zur Rechtfertigung Casaubon's bemerken, daß, obschon er in der Hitze des Streites mit Baronius eifrig gegen die Meinung kämpfte, daß Christus auf Petrus anspielte, sein Eifer gegen dieselbe vor seinem Tode nachließ; denn auf S. 82 der *Casaubonia*, die mit seinen nachgelassenen Schriften veröffentlicht wurde, finden wir folgende Stelle: „Cyprianus et Hieronymus saepe dicunt, super *Petrum* fundari Ecclesiam. Baronius (I, 170), *omnes fere* Patres hac locutione usos esse, collatis eorum verbis, docet."

andern deutschen Ausleger der Gegenwart. Gleichfalls ward sie von Grotius, Le Clerc und L'Enfant verworfen. Auch hat sie keine Billigung unter unseren englischen Auslegern gefunden. Daß sie von Bischof Pearson verworfen wurde, erhellet aus einer bereits schon angeführten Stelle. Dr. Hammond in seiner Anmerkung zu Matth. XVI., 18. erklärt das Wort Fels als nicht auf Christus, sondern auf Petrus bezüglich. Er sagt, der wahre Name *Πέτρος* sei „auf die Person Petri in Bezug auf die Kirche anwendbar.“ Dr. Whitley hat in beträchtlicher Länge zu Gunsten derselben Meinung geurtheilt. Auch Poole wendet das Wort Fels auf Petrus an, obschon er mit einigen andern Gottesgelehrten einen Unterschied zwischen der Person Petri und dessen Glaubensbekenntniß macht, nämlich daß Jesus der Christ war. In der That ist diese Läuterung keine neuere Erfindung; denn Casaubon hat in seinen **Exercitationibus ad Annales Baronii p. 280** schon verschiedene Beispiele aus griechischen und lateinischen Kirchenvätern zu demselben Zweck gesammelt. Z. B. fügt Chrysostomus, nach Anführung der Worte „*ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ,*“ hinzu: „*τουτέστι, τῇ πίστει τῆς ʽΟΜΟΛΟΓΙΑΣ.*“ Auch Augustin erklärt „**super hanc petram**“ durch „**super hanc fidem.**“ Auch Basilius Seleucensis sagt: „*Ταύτην τὴν ʽΟΜΟΛΟΓΙΑΝ πέτραν καλέσας ὁ Χριστὸς ΠΕΤΡΟΝ ὀνομάζει.*“ Welcher Unterschied nun auch zwischen der Person Petri und seinem Glaubensbekenntniß gemacht werden mag, so beziehen solche Erläuterungen doch immer den Ausdruck „*ἐπὶ τῇ πέτρᾳ*“ auf Petrus, und nicht auf Christus. Aber Dr. Clarke sagt in seiner Anmerkung zu dieser Stelle: „Daß der hier erwähnte Fels nicht das Glaubensbekenntniß, sondern die Person Petri ist, erhellet deutlich aus der Construction der Worte.“ Dr. Doddridge fügt, nach Anführung der Meinung des Dr. Clarke, hinzu, daß „sie am besten mit dem Zusammenhang übereinstimme.“ Dr. Wells hat Christi Rede folgender Weise umschrieben: „Du bist Petrus, d. h. ein Fels, welchen Namen ich dir gebe, da ich voraussehe, daß du durch deine Standhaftigkeit in diesem Glauben nach meiner Auferstehung und Himmelfahrt vorzüglich das sein wirst, was dieser dein Name bedeutet, nämlich ein standhafter und unerschütterlicher Bekenner der Wahrheit. Und wie auf den Grund meiner Apostel im Allgemeinen, so will ich auf Dich, diesen Felsen, insbesondere, nämlich als auf den ersten und vorzüglichsten Theil dieses Grundes, meine Kirche bauen.“

Dr. Macknight wendet gleichfalls in seiner „Harmonie" das Wort auf Petrus an. Er sagt: „Durch Anspielung auf seinen Zunamen Petrus, welcher einen Felsen bezeichnet, verhieß Jesus, daß derselbe eine Haupthand bei Errichtung seines Reiches haben würde. Die christliche Kirche sollte durch seine Bemühungen als eine feste Gründung errichtet werden, so daß sie nie wieder zerstört werden könnte." Dr. Campbell übersetzt die Stelle: „Du bist Fels genannt, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Diese Uebersetzung, unabhängig von Dr. Campbell's Anmerkung, zeigt zur Genüge, in welchem Sinn er die Stelle verstand. Bischof Pearce erklärt die Stelle auf eine ihm eigenthümliche Weise; immer jedoch wendet er das Wort *πέτρα* auf Petrus an. Da *πέτρος* einen Stein bezeichnet, und *πέτρα* zugleich einen Felsen und einen Stein, so paßt er das letztere dem ersteren an und übersetzt *ἐπὶ τῇ πέτρᾳ* „auf diesen Stein." Auf diese Art wird *ἐπὶ τῇ πέτρᾳ* mit dem Namen des Apostels in Harmonie gebracht, selbst wenn *πέτρος* als ein griechisches Gattungswort gebraucht wird. Es ist wahr, das Bauen einer Kirche auf einen Stein ist etwas nicht sehr Verständliches; und Bischof Pearce fühlte sich selbst genöthigt, einen bildlichen Sinn für das Wort Stein zu suchen, worin er jedoch nicht sehr glücklich war. Aber schon der bloße Versuch, denselben Sinn für *πέτρος* und *πέτρα* zu vermitteln, zeigt, daß in der Meinung des Bischofs Pearce der Ausdruck *ἐπὶ τῇ πέτρᾳ* sich nicht auf Christus, sondern auf Petrus bezieht. Den Commentaren über Matth. XVI., 18 könnten verschiedene Predigten über diesen Text beigefügt werden. Es wird jedoch genügen, eine Predigt von Bischof Beveridge (Bd. I, Pred. VII.) und eine andere von Bischof Hurd (Bd. III, Pred. XIX.) anzuführen in welchen beiden das Wort „Fels" nicht auf Christus, sondern auf Petrus bezogen wird. Kurz, dieser Ausdruck ist so allgemein von englischen Theologen auf Petrus bezogen worden, daß, als ich die Einleitung von Michaelis übersetzte, ich nie etwas von einer Ausnahme gehört habe. Ich unterließ daher die Uebersetzung einer Anmerkung, in welcher Michaelis für die Meinung gestritten hat, daß das Wort „Fels" bei Matth. XVI, 18 auf Petrus sich beziehe, und ich gab als Grund dieser Unterlassung an (Bd. I, S. 383.), daß „ich nie von einem englischen Theologen gehört habe, der es bezweifelt hätte."

Die vorangehenden Bemerkungen über die wichtige Stelle bei Matth. XVI, 18 werden, wie ich hoffe, als genügende Vertheidigung für den unveränderten Wiederabdruck meiner fünfundzwanzigsten An=

merkung zum zehnten Kapitel der vergleichenden Darstellung dienen; denn ohne eine solche Vertheidigung hätte ich es nicht wagen können, sie wieder abdrucken zu lassen, da sie von einem hochgelehrten und hochwichtigen Prälaten so streng getadelt wurde. Der Ort, wo sie diesem Tadel unterworfen ward, ist freilich nicht gerade derjenige, wo Leser im Allgemeinen erwarten dürften, ihn zu finden; denn er ist in folgender Bekanntmachung enthalten: „Ein Brief an den hochzuverehrenden und hochwürdigen Lordbischof von Durham, aus dem Stamme der Pelasgier, und mit ursprünglichem Namen und Aussprache vom Aeolischen Digamma, als Antwort auf Professor Marsh's **Horae Pelasgicae**, vom Bischof von St. David." Die Vorwürfe, welche der Bischof von St. David den **Horis Pelasgicis** gemacht hat, werden zu gehöriger Zeit bemerkt werden. Gegenwärtig beschränke ich mich blos auf die Vorwürfe gegen meine Erklärung von Matth. XVI, 18, welche sowohl den Anfang, als das Ende seiner Bemerkungen über die **Pelasgi** bilden. Ich habe behauptet und behaupte noch, daß Christus auf Petrus anspielte, und nicht auf sich selbst, als er von dem Felsen sprach, auf welchen die Kirche gegründet werden sollte. Ich habe behauptet und behaupte noch, daß der wahre Sinn der Worte „*Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*" *κ. τ. λ.* dieser ist: „Du bist Fels dem Namen nach, und sollst Fels sein in der That; denn auf dich" u. s. w. Da aber Hunderte und Tausende behauptet haben, daß Christus, und nicht Petrus der Fels war, auf welchen angespielt wurde, so habe ich gewiß keinen Grund, weder mich zu verwundern, noch zu bedauern, daß der Bischof von St. David die Partei, die ich bekämpfe, jener, die ich vertheidige, vorziehen sollte. Dies ist ein Gegenstand, über welchen Jedermann ein Recht hat seine eigene Meinung zu behaupten. Allein ich bedauere aufrichtig, daß seine Herrlichkeit, statt seine Vorwürfe mit der Ruhe eines Kritikers zu machen, sie mit allen Gefühlen einer persönlichen Erbitterung ausgestoßen hat. Er betrachtet die fragliche Anmerkung als eine Art Beleidigung gegen seiner Herrlichkeit Privatmeinung, obschon ich weder den Namen seiner Herrlichkeit erwähnt, noch irgend etwas gesagt habe, wodurch dieselbe besonders bezeichnet werden konnte. Weßhalb also konnte seine Herrlichkeit erzürnet werden über meine Bekämpfung einer Meinung, welche so weit entfernt ist, seiner Herrlichkeit eigenthümlich zu sein, daß dieselbe blos eine Wiederholung dessen ist, was fast jeder lutherischer und reformirter Theologe von der Reformation an bis in die Mitte des vorigen Jahrhun-

derts behauptet hat? — Jedoch man sollte sowohl aus der Sprache, als aus den Gefühlen seiner Herrlichkeit muthmaßen, daß diese Meinung deren eigene Erfindung wäre; denn er beginnt seine Flugschrift mit folgenden Worten: „Der protestantische Sinn, welchen ich der Stelle in St. Matthäi Evangelium gegeben habe in Betreff des Felsens der christlichen Kirche," u. s. w. Seine Herrlichkeit hätte vielmehr sagen sollen: „Der Sinn, welchen ich gemeinschaftlich mit hunderten von Auslegern" u. s. w. Und was seine Herrlichkeit im Besondern betrifft, so kann ich ihn versichern, daß seine Flugschrift, betitelt „Christus, und nicht Petrus, der Fels der christlichen Kirche," mir nicht eher bekannt wurde, als bis sie im zweiten Bande des „gewaffneten Geistlichen" wieder abgedruckt war, und zwar in demselben Jahr (1814), in welchem die vergleichende Darstellung erschien. Welches von beiden Werken zuerst die Presse verließ, kann ich nicht sagen; aber dies kann ich mit Sicherheit behaupten, daß mein Buch veröffentlicht war, bevor ich weder das andere gesehen hatte, noch irgend etwas davon wußte. Eine Abschrift des „gewaffneten Geistlichen" wurde mir von einem sehr geachteten Freund als Geschenk übersandt, welcher wohl weiß, daß er sie mir erst einige Monate nach dem Erscheinen der vergleichenden Darstellung gesandt habe. Ich könnte deßhalb die Veröffentlichung der Flugschrift seiner Herrlichkeit in dem „gewaffneten Geistlichen" als einen persönlichen Angriff auf mich betrachten, und zwar mit ebenso viel Grund, wie seine Herrlichkeit die fragliche Anmerkung als einen persönlichen Angriff auf sich betrachtet. Allein nehmen wir an, ich hätte die Flugschrift sowohl gesehen als gelesen, welche seiner Herrlichkeit so sehr am Herzen liegt, wie hoch würde dann selbst in diesem Falle sich die Beleidigung belaufen, über die sich seine Herrlichkeit so beklagt? — Einfach so hoch, daß, während seine Herrlichkeit sich den Reihen einer zahlreichen Partei angeschlossen hatte, ich es gewagt hatte, mich den Reihen einer andern ebenso zahlreichen Partei anzuschließen, und, im Glauben, die erstere Parthei hätte sehr unkritisch geurtheilt, mir die Freiheit nahm, dies zu sagen. Und da jede neue Untersuchung des Gegenstandes nur dazu dient, mich in dieser Meinung zu bestärken: so kann ich unmöglich auf sie verzichten, wenngleich ich jetzt seiner Herrlichkeit Mißfallen gegen dieselbe kenne. Wie „unhöflich" auch seiner Herrlichkeit eine Abweichung von seiner Meinung erscheinen mag, so kann ich doch keine Lehre unterschreiben, die ich nach meinem Gewissen für falsch halte. Würde jedoch seine Herrlichkeit mir hinreichende Beweise

verschaffen, um meine gegenwärtige Meinung zu widerlegen, so wollte ich mich bestreben, ihr zu entsagen; denn seine Herrlichkeit weiß sehr wohl, daß Bestrebungen dieser Art nicht immer erfolgreich sind. Alsdann aber müßte er mir andere Beweise verschaffen, als jene, die er in seiner letzten Bekanntmachung geliefert hat; denn diese sind solche, welche schon wiederholt aufgestellt und wiederholt erwiedert worden sind. Er behauptet, *πέτρα* könne sich nicht auf *Πέτρος*, den Namen des Apostels, beziehen, weil *πέτρος* als Gattungswort einen Stein bezeichne, während *πέτρα* ein Fels heiße. Und obgleich im Syrischen dasselbe Wort mit derselben Endung an beiden Stellen gebraucht werde, so sei doch eben hier, sagt seine Herrlichkeit, ein Unterschied; denn Kepha, als Gattungswort gebraucht, sei weiblichen Geschlechts, während Kepha, als Mannsname gebraucht, männlichen Geschlechts sei. Da es aber unnöthig ist, länger bei solchen Beweisen zu verweilen, so will ich zur letzten Stelle seiner Flugschrift eilen, woselbst er einen Auszug seines Beweises gegen mich gegeben hat.

„Des Professors Auslegung von unseres Heilands Worten ist aus vielen Gründen unzulässig. Thatsache und Geschichte sind dagegen. Die Kirche Christi war nicht auf Petrus gebaut; der griechische Text ist dagegen; die syrische Uebersetzung ist gleichfalls dagegen; und außer Chrysostomus und Augustin sind einige der höchsten kritischen Autoritäten seit der Reformation dagegen: Casaubon in seinen Exercitationibus Baronianis, Schmidius in seinen Anmerkungen zum neuen Testamente, Spanheim in seinen Operibus Theologicis, Bd. III., und Bischof Horsley in seinen Predigten, Bd. I."

Hier ist in der That ein Feind von Beweiskraft gegen die Meinung, daß Christus auf *Πέτρος* anspielte, als er den Ausdruck brauchte *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*. Legt man jedoch diesen Beweis in die Wagschaale, so wird er wohl viel zu leicht an Gewicht befunden werden. Zuvörderst sind Thatsache und Geschichte nicht dagegen; denn die Urkirche, die Kirche zu Jerusalem, war von Petrus gegründet, wie ich bereits dargethan habe. Zweitens ist der griechische Text nicht dagegen; denn der Unterschied zwischen *Πέτρος* und *Πέτρα*, wenn *Πέτρος* ein Eigenname ist, ist kein Beweis gegen ihren wechselseitigen Bezug. Drittens ist der syrische Text entschieden zu Gunsten der angefochtenen Meinung, wie Jeder wissen muß, der mit dieser Sprache vertraut ist. Viertens sind Chrysostomus und Augustin so weit entfernt, die Worte *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* auf unseren Heiland zu beziehen, daß sie die-

selben vielmehr ausdrücklich auf Petrus beziehen, wie ich bereits auch gezeigt habe *). Was Casaubon und Spanheim betrifft, so hat sich seine Herrlichkeit nicht geirrt; und dies sind die einzigen beiden Beispiele, in welchen er Recht hat. Obgleich er hunderte von Beispielen unter den alten Theologen Deutschlands hätte finden können, welche mit seiner Herrlichkeit behaupten, daß „Christus, und nicht Petrus," der Fels wäre, auf welchen angespielt ward, so hat er unglücklicher Weise gerade ein Beispiel gewählt, das eine Ausnahme von der Regel bildet. Denn Schmidius bezieht ausdrücklich ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ auf Petrus, wenngleich er, wie einige andere Theologen, zwischen dem Glaubensbekenntniß und der Person Petri unterscheidet. Ja, er schließt gerade von πέτρα auf Πέτρος und nennt dies „Allusio παρονομαστική." Allein seiner Herrlichkeit Versuch, auch Bischof Horsley für seinen Dienst anzuwerben (den einzigen englischen Theologen, welchen er genannt hat), ist noch weit außerordentlicher. Denn Bischof Horsley ist so weit entfernt, mit seiner Herrlichkeit zu behaupten, daß „Christus, und nicht Petrus," der Fels wäre, auf welchen angespielt ward, daß vielmehr gerade in dem Bande, auf welchen seine Herrlich-

*) In den oben angeführten Stellen von Chrysostomus sowohl, als von Augustin wird ἐπὶ τῇ πέτρᾳ auf Petrus bezogen, obschon in jenen Stellen eine Unterscheidung zwischen der Person und dem Glauben Petri gemacht wird. Allein ich habe jüngst erst die Werke des Chrysostomus in Hinsicht eben dieses Textes durchforscht und verschiedene Stellen gefunden, in welchen Chrysostomus im Allgemeinen von Petrus spricht als dem Felsen oder Grund der christlichen Kirche. Z. B. in der Benedikt.-Ausgabe, Bd. II., S. 300, sagt er: „ΠΕΤΡΟΝ δὲ ὅταν λέγω, τὴν ΠΕΤΡΑΝ λέγω τὴν ἀῤῥαγῆ, τὴν ΚΡΗΠΙΔΑ τὴν ἀσάλευτον." Im Bd. VI., S. 124 nennt er Petrus wiederum „ἡ ΚΡΗΠΙΣ τῆς ἐκκλησίας;" und auf S. 282: „ὁ ΘΕΜΕΛΙΟΣ τῆς ἐκκλησίας." Im Bd. IX., S. 790 sagt er wieder, daß Petrus war „ἡ ΚΡΗΠΙΣ τῆς ἐκκλησίας, ὁ ʼΟΝΤΩΣ Πέτρος, καὶ τῷ ʼΟΝΟΜΑΤΙ καὶ τῷ ΠΡΑΓΜΑΤΙ." Montfaucon ist freilich der Meinung, daß die Homilie, in welcher diese letztere Stelle enthalten ist, nicht von Chrysostomus geschrieben wäre. Saville jedoch hat dieselbe Homilie in seiner Ausgabe des Chrysostomus, Bd. VI., S. 927, herausgegeben, ohne irgend solchen Argwohn auszudrücken. Sei jedoch Chrysostomus der Verfasser dieser Stelle oder nicht, die drei ersteren zeigen zur Genüge seine Meinung. Und wer auch immer der Verfasser der Worte „Πέτρος, καὶ τῷ ʼΟΝΟΜΑΤΙ καὶ τῷ ΠΡΑΓΜΑΤΙ" gewesen sei, ihre Uebereinstimmung mit meiner Erklärung: „Du bist Fels dem Namen nach, und sollst Fels in der That werden," ist bemerkenswerth.

keit den Leser verweist, Bischof Horsley sich die größte Mühe gegeben hat darzuthun, daß die Worte ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ auf Petrus bezogen werden müssen. Sicherlich kann demnach seine Herrlichkeit blos Bischof Horsley's Text gelesen haben; denn wenn er die Predigt gelesen hätte, so würde er es schwerlich gewagt haben, seine eigene Meinung durch Bezug auf einen Schriftsteller zu unterstützen, dessen Werke jedem Leser sowohl zugänglich, als verständlich sind. Bischof Horsley's Text im Bd. I., Pred. 13, ist die fragliche Stelle; und sein Zweck ist, zu beweisen, nicht nur daß Christus auf Petrus, sondern daß er auf Petrus ausschließlich angespielt habe. Er bedauert auf S. 275, daß „unter den Theologen der reformirten Kirchen, besonders unter den Kalvinisten, es eine Lieblingsidee gewesen sei, Petrus selbst habe keine besondere Theilnahme an den Verheißungen gehabt, die ihm in dieser Stelle doch gemacht zu sein scheinen." Aber, sagt Bischof Horsley auf S. 279, „ich möchte fragen, auf welche Art irgend Einer von einer zahlreichen Gesellschaft bestimmter angeredet werden, auf welche Art ein Gespräch ausdrücklicher auf eine Person, mit Ausschluß aller übrigen, beschränkt und begrenzt werden könnte, als wenn man diese eine Person bei ihrem Zunamen nennt, diesem ihren Geschlechtsnamen beifügt und dieser bestimmten Anrede noch überdieß die ausdrücklichen Worte folgen läßt: „ich sage dir?" — Wiederum sagt Bischof Horsley auf S. 282: „Als Simon, Jonas Sohn, ein Jünger Jesu wurde, gab ihm derselbe den Namen Kephas oder Fels, welcher in das gleichbedeutende Wort der griechischen Sprache Petrus überging." Hier gewahren wir, daß Bischof Horsley Πέτρος als Eigennamen nicht mit Πέτρος als Gattungsname verwechselt, sondern einräumt, daß Πέτρος als der Name des Apostels mit dem syrischen Ausdruck Kepha gleichbedeutend sei. Die Stelle aber, welche am deutlichsten Bischof Horsley's Meinung bezeichnet, befindet sich S. 289. „Der erste Theil der Verheißung, daß die Kirche auf einen Felsen gebaut werden sollte, ist in diesen Worten unseres Heilands zu Petrus enthalten: „Ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen, oder, um die Worte besser zu übersetzen, auf eben denselben Felsen will ich meine Kirche bauen;" was so umschrieben werden kann: „Du hast jetzt die Eigenschaft deines Namens, den ich dir, von einem Felsen entnommen, ertheilt habe, dargethan; denn du hast etwas an dir (in deinem Geiste), das die Aehnlichkeit eines Felsens in sich trägt; und auf eben dieses Felsenähnliche will ich meine Kirche bauen."

Bischof Horsley schließt demnach von *Πέτρα* auf *Πέτρος* und betrachtet es als einen Grund, weßhalb Petrus ausschließlich gemeint war. Er ist in der That besorgt, den bildlichen Gebrauch des Wortes Fels bei dieser Gelegenheit zu erläutern; und Niemand wird wohl behaupten, daß Petrus ein Fels im buchstäblichen Sinne des Wortes war. Daher unterscheidet er nachher (wie einige andere Theologen schon vorher gethan hatten) die Person Petri von seinem Glaubensbekenntniß. Dies jedoch hindert die Anwendung nicht, die auf Petrus und zwar auf Petrus allein, gemacht wurde. Auf welche Art auch immer diese Anwendung erklärt werde, sie selbst bleibt unverändert. Jedenfalls ist es eine Erklärung, in welche ich nicht einging; und deßhalb enthält sie nichts meiner Anmerkung Widersprechendes. Ich betrachtete die Beziehung als eine sich selbst erläuternde. Die unmittelbare Anspielung war auf den Namen des Apostels gerichtet: vom Namen schloß Christus auf den Sinn desselben; und der Sinn des Namens wurde angewandt, um die künftigen Dienste des Apostels als solche zu bezeichnen, die dem Namen entsprächen. Ich sehe daher keinen Grund für eine Unterscheidung zwischen der Person des Apostels und seinem Glauben; denn sowohl die eine als der andere waren zur Ausführung des Geschäftes nöthig, welches seiner Sorge anvertraut wurde. Sein Glaube wirkte durch seine Person.

Was aber auch immer meine eigene Meinung über die fragliche Stelle sei, so fühle ich kein Verlangen, mich in die vom Bischof von St. David behauptete zu mischen. Ich muß nur seine Herrlichkeit ersuchen, von der Vermischung theologischer Vorwürfe mit philologischen Untersuchungen abzustehen, sowie von dem Bestreben, ein Vorurtheil gegen die Person seines Gegners zu erregen, bevor er die Beweise desselben geprüft hat. Die ersten Worte seines Briefes an den Bischof von Durham lauten: „Der protestantische Sinn, welchen ich der Stelle in St. Matthäus Evangelium in Betreff des Felsens der christlichen Kirche gegeben habe,“ u. s. w. Und auf der folgenden Seite sagt er wieder: „Ich bin besorgt, daß die protestantische Sache, welche ich für tief betheiligt halte in der richtig angenommenen Bedeutung der Worte unseres Heilands,“ u. s. w. So giebt er also sehr deutlich zu verstehen, daß sein Gegner, obschon Verfasser der vergleichenden Darstellung, die heilige Schrift in einem papistischen Sinn auslege. Dies ist jedoch nicht das erstemal, daß seine Herrlichkeit solche unberechtigte Freiheit sich genommen hat. In der den Geistlichen seines Kirch-

sprengels übergebenen und auf deren Gesuch abgedruckten Beschwerde vom September 1813 unterrichtete er dieselben, daß ich einen Grundsatz von „anti-protestantischer Farbe" behauptete*); und das blos deßhalb, weil, ich eine „Nachforschung der Folgen der Vernachlässigung, das Gebetbuch mit der Bibel zu geben," veröffentlicht hatte. Seine Herrlichkeit hätte aber vielmehr dankbar für die Herausgabe eines solchen Werkes sein sollen, welches sehr dazu beitrug, die Austheilung des Gebetbuches zu einer Zeit zu befördern, wo dessen Vernachlässigung große Gefahr drohte durch die falsche Anwendung des Grundsatzes, daß die Bibel, und zwar die Bibel allein, die Religion der Protestanten sei. Daß Insinuationen von Papismus an der Spitze der Streitschrift, oder in der Heftigkeit der zu Hilfe gerufenen Deklamationen behauptet wurden, erregt weniger Erstaunen. Daß aber ein wichtiger und gelehrter Bischof seine Geistlichkeit mit Bedacht unterrichten sollte, daß ein Professor der Gottesgelahrtheit an der Universität Cambridge Grundsätze von „anti-protestantischer Farbe" behaupte, weil derselbe für die Austheilung jenes Buches eiferte, welches die Mitglieder der englischen Kirche auszeichnet, dies muß wirklich Erstaunen erregen. Hören wir deßhalb auf, Protestanten zu sein, weil wir der englischen Kirche angehören? — Und können wir protestantische Mitglieder der Landeskirche von protestantischen Absonderlingen auf andere Art wohl unterscheiden, als durch den Gebrauch und die Austheilung Beider, der Bibel und des Gebetbuches? — Sollen wir die Autorität der Bibel mit der Austheilung derselben vermengen und schließen, daß, weil die Bibel die einzige Autorität in Glaubenssachen ist, sie auch allein von den Gläubigen gebraucht und unter sie ausgetheilt werden solle? — Ich hörte, daß seine Herrlichkeit selbst eine Flugschrift herausgegeben habe unter dem Titel: „Die Bibel, und nur die Bibel, die Religion der englischen Kirche." Ich habe diese Flugschrift nie zu Gesicht bekommen, und maße mir daher nicht an, ein Urtheil darüber zu fällen; aber der Titel ist gewiß ein sehr unvernünftiger; denn er enthält einen Satz, welcher nicht blos falsch in einem Sinne, obschon wahr in einem andern, sondern in die-

---

*) Siehe S. 23. Auf dieser Seite nennt er mich nicht mit Namen, obschon Niemand zweifeln kann, wen er meinte. Auf daß aber ja kein Zweifel mehr bleiben sollte, trug er keine Sorge, meinen Namen in einer folgenden Anmerkung einzuführen.

sem Sinne falsch ist, in welchem er höchst wahrscheinlich verstanden und angewendet wird. Der Satz ist wahr in Bezug auf die Autorität der Bibel; denn die englische Kirche gründet ihre Glaubensartikel auf die „Bibel und nur auf die Bibel," während die römische ihre Glaubensartikel auf die Bibel und die Tradition gründet. Allein der Satz ist nicht wahr, wenn er in Bezug auf den Gebrauch und die Austheilung der Bibel verstanden wird. Die Religion der englischen Kirche wird durch den Gebrauch und die Austheilung Beider, der Bibel und des Gebetbuches, befördert. Nehmt das Gebetbuch weg, und obschon wir Protestanten blieben, werden wir Absonderlinge. Gewiß sollte ein Bischof nicht vergessen, daß die Verwerfung des Gebetbuches zur Zeit Karl's I. gerade das war, was die Kirche stürzte. Allein der Satz ist sehr nützlich für die britische und ausländische Bibelgesellschaft; ein Gegenstand, welchen seine Herrlichkeit sich nicht enthalten konnte in seinen Brief an den Bischof von Durham über die **Pelasgi** und das Aeolische **Digamma** einzuführen. Ich habe längst aufgehört, über jene Gesellschaft zu urtheilen; allein seiner Herrlichkeit Bemerkung ist so beachtenswerth, daß ich sie nicht geringschätzen kann. Er spricht auf S. **3** von „der Bibelgesellschaft, für deren allgemeinen Grundsatz, die heilige Schrift in alle Welt auszutheilen, und für deren allgemeine Maßregeln, alle Benennungen von Christen oder Nicht-Christen in dieser dem Christenthum entsprechenden Pflicht zu vereinen, ich ein demüthiger Vertheidiger bin." Die hier durch Sperrschrift ausgezeichneten Worte ließ seine Herrlichkeit so drucken; er mußte demnach die Absicht haben, seine Billigung jener Gesellschaft auf ihren allgemeinen Grundsatz in Austheilung der heiligen Schrift zu beschränken. Die Vortrefflichkeit aber dieses allgemeinen Grundsatzes hat niemand noch je bestritten. Es ist dies ein Grundsatz, welchen diese Bibelgesellschaft gemeinschaftlich mit einer andern hat, nämlich mit der Gesellschaft zur Beförderung christlicher Kenntniß; und deßhalb trifft der Vorwurf gegen die erstere nicht den Grundsatz selbst, sondern Dinge, die mit diesem Grundsatz in der ersteren Gesellschaft, nicht aber in der letzteren, verbunden sind. Und aus dem Nachdruck, welchen seine Herrlichkeit auf den Ausdruck „allgemeiner Grundsatz" legt, erhellet, daß er es nicht unternimmt, alles Einzelne der Gesellschaft zu vertheidigen. Und wenn seine Herrlichkeit wirklich etwas Unrechtes im Einzelnen der Gesellschaft, oder irgend etwas Verdächtiges in den Ansichten eines ihrer Mitglieder entdeckt hat,

so ist es Schade, daß seine Herrlichkeit diese Entdeckung nicht machte, bevor die Methodisten und Absonderlinge so große Macht erlangt hatten, und zwar durch die Hilfe dieser Gesellschaft. Die wahre Politik der Mitglieder der Landeskirche hätte in einer allgemeinen Vereinigung aller Glieder dieser Kirche bestanden, um den Gebrauch und die Austheilung der Bibel und des Gebetbuches zu befördern. Solch eine Vereinigung wäre ein Schutz für die Kirche gewesen und folglich auch ein Schutz für die reinste Form des Christenthums. Zugleich würde sie sich von der Einmischung in den Glauben und Gottesdienst anderer Christen enthalten haben, sowie von aller Bitterkeit und Verläumdung gegen jene, deren religiöse Meinungen von unseren eigenen verschieden sind. Doch, ungeachtet dieser Ausübung christlicher Liebe, würde sie jenen keine Aufmunterung gegeben haben, welche von uns abweichen; sie würde die Macht jener nicht vermehrt haben, deren Absichten, ihrer Natur nach, der Landeskirche feindlich sind und sein müssen. Zum Unglück für die englische Kirche ist eine entgegengesetzte Politik angenommen worden; und ich fürchte, es ist jetzt zu spät zum Umkehren. Jedenfalls ist es zu spät, das bereits geschehene Uebel wieder gut zu machen. Doch ich will einen bereits erschöpften Gegenstand nicht ferner verfolgen. Nur will ich noch bemerken, daß, obgleich ich leicht seiner Herrlichkeit Beschuldigung hätte widerlegen können, ich absichtlich mich dessen enthielt, da ich bedachte, daß bereits schon Mißhelligkeiten genug in der Kirche wären. Der Bischof von St. David mag disputiren, so viel ihm gefällt, über die Pelasgi und das Aeolische Digamma. Unsere Streitigkeiten über diesen Gegenstand können der Kirche keinen Schaden thun. Allein es kann für die Kirche nicht gleichgültig sein, wenn zwei ihr gleich ergebene und für ihre Wohlfahrt gleich eifrige Schriftsteller in Kirchenangelegenheiten einander entgegengesetzt sind. Ich wünschte deßhalb einen Streit mit dem Bischof von St. David über theologische Gegenstände zu vermeiden. Doch Schonung ward von seiner Herrlichkeit für Schwäche ausgelegt, und er hat seine Beschuldigung erneut, weil sie das erstemal nicht erwidert wurde. Was indessen die Beschuldigung des Papismus betrifft, die sich auf die Erklärung der fraglichen Stelle bezieht, so bin ich zufrieden, sie mit den ausgezeichnetsten unter den englischen Theologen, welche diese Stelle ausgelegt haben, zu theilen. Denn, ist es Papismus, auf Petrus den Felsen zu beziehen, auf welchen Christus erklärte seine Kirche bauen zu wollen so lastet die Beschuldigung des Papismus auf den Bischöfen

Pearson, Beveridge, Pearce, Hurd und Horsley; sie lastet ferner auf Dr. Hammond, Dr. Whitby, Dr. Clarke und Dr. Wells, sowie auf Dr. Doddridge, Dr. Campbell und Dr. Macknight.

Ich will nun diesen Anhang mit der ernstlichen Bitte schließen, daß die Mitglieder der englischen Kirche ernsthaft nicht blos auf eine, sondern auf alle Gefahren achten möchten, welche die Landeskirche bedrohen. Es ist nöthig, gegen die Anmaßungen der römischen Kirche auf der Hut zu sein; und aus diesem Grund schrieb ich die vergleichende Darstellung. Während wir aber vor den Anmaßungen der römischen Kirche uns hüten, laßt uns die Folgen der Anmaßungen von andern Seiten her nicht übersehen.

Im unterzeichneten Verlags-Comptoir ist erschienen:

Kosmos hieros

das ist:

Das Werk der Schöpfung

nach der

Wissenschaft und nach dem Glauben,

oder

die neuern wissenschaftlichen Theorieen der Weltschöpfung im Vergleich mit der Lehre der heiligen Schrift.

Von

H. B. Waterkeyn,

Prof. der Mineralogie und Geologie zu Löwen.

Preis 1 Thlr. 15 Ngr.

In diesem geistvollen, für den Naturforscher wie den Theologen gleich wichtigen Buche wird von dem geistreichen Verfasser, einem gelehrten Kenner aller geologischen und kosmogonischen Theorieen der neuern Zeit, mit großem Scharfsinn dargethan, wie eben die neuesten Forschungen der Wissenschaft sich mit den Angaben der Bibel und den Erklärungen der Kirchenväter in vollkommene Uebereinstimmung bringen lassen.

☞ Dies Werk ist unstreitig eine der wichtigsten neuern Erscheinungen auf dem Gebiete des Glaubens und der Naturwissenschaft.

Kritische Beleuchtung

des von Humboldtschen Kosmos

nebst Entwickelnng eines neuen Weltsystems.

Von **A. J. Rey de Morande.**

Preis 15 Ngr.

Diese Schrift, obschon gegen ein Werk gerichtet, dem der Ruf der Classicität mit Recht beigelegt wird, verdient die ernsteste Beachtung, da es nichts weniger als eine oberflächliche Beurtheilung, sondern eine gründliche Beleuchtung und wohldurchgeführte Widerlegung einzelner, von dem gefeierten Verfasser des Kosmos aufgestellten Ansichten über das Weltsystem und die herrschenden Naturgesetze enthält.

Vollständiges

hebräisch-chaldäisch-rabbinisches Wörterbuch

über das alte Testament, die Targumim, Midraschim und den Talmud;

mit Erläuterungen aus dem Bereich der historischen Kritik, Archäologie, Mythologie, Naturkunde ꝛc. und mit besonderer Berücksichtigung der Dicta Messiana als Bindemittel der Schriften des alten und neuen Bundes.

Von **F. Nork.**

Preis 6 Thlr.

Verlags-Comptoir in Grimma.

Schöpfung

Kosmos

Vollständiges

hebräisch-chaldäisch-rabbinisches Wörterbuch

über das alte Testament, die Targumim, Midraschim und den Talmud;

Preis 6 Thlr.

Verlags-Comptoir in Grimma.

del Haye

Marsh, Herbert

Vergleichende Darstellung der englischen und römischen Kirche

Grimma 1848

Polem. 1781 ma

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10775118-5